

الخطأ

في نسبة الآراء إلى أصحابها في الكتب الكلامية

دراسة تأصيلية تحليلية نقدية

تأليف
عبد اللطيف عمر المحيميد

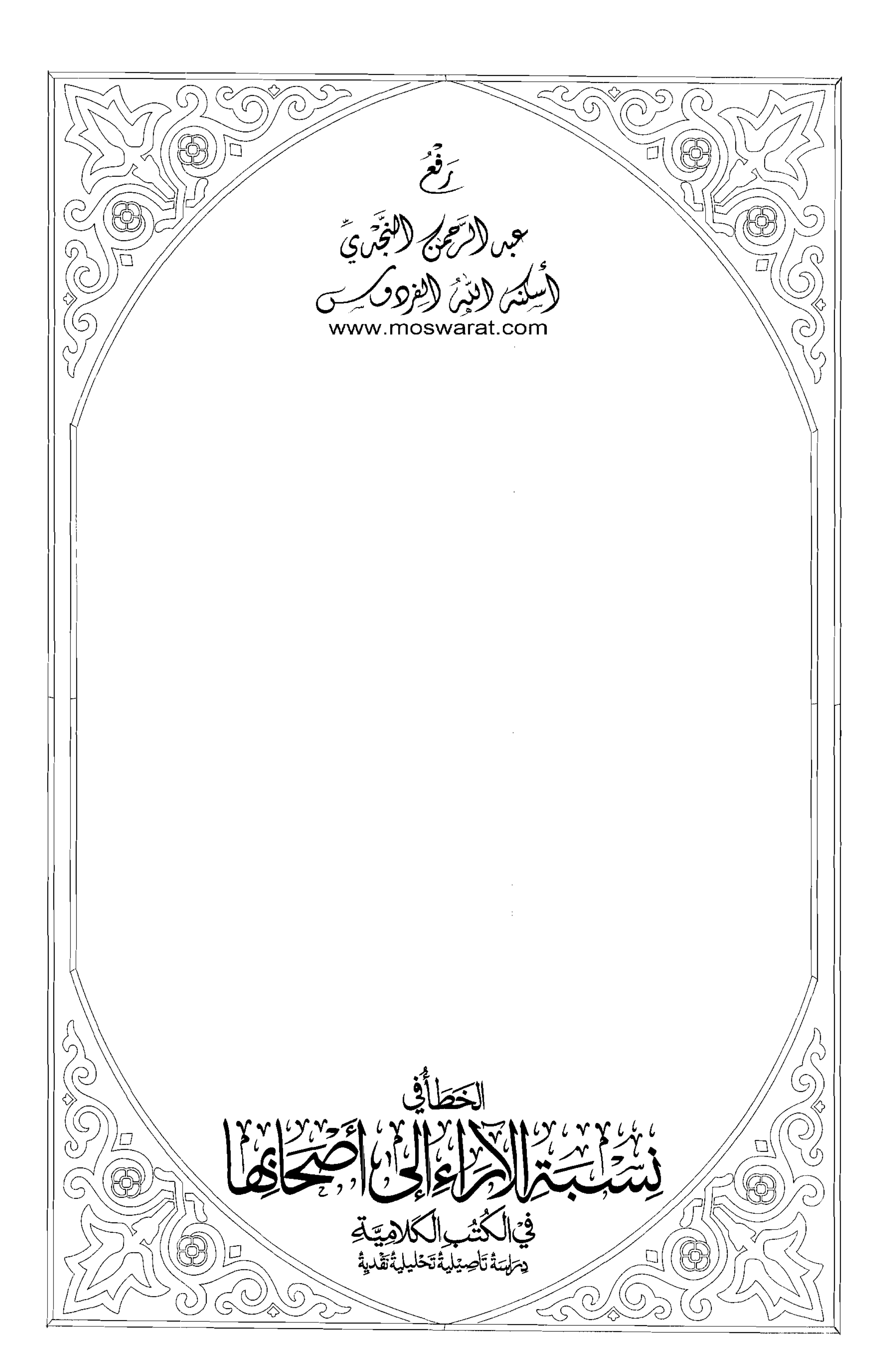
الجهمية

المعتزلة

الأشاعرة

دار المقتبس


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com
الخطأ في
نسبة الآراء إلى أصحابها
في الكتب الكلامية
دراسة تأصيلية تحليلية نقدية

دار النوادر اللبنانية

المؤسس والمالك

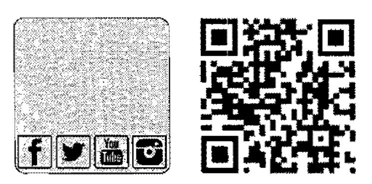


شركة ثقافية علمية تُعنى بالتراث العربي والإسلامي والدراسات الأكاديمية والجامعية المتخصصة بالعلوم الشرعية واللغوية والإنسانية تأسست في بيروت سنة 1428هـ ـ 2008 م.

لبنان ـ بيروت ـ كورنيش المزرعة:
ص. ب: 4462/14

00961 70 83 11 55
00961 70 83 11 66
00961 1 652 528
00961 1 652 529
dar.alnawader
t.daralnawader.com
f.daralnawader.com
y.daralnawader.com
i.daralnawader.com
L.daralnawader.com

الطَّبْعَةُ الأُولَى
١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م



ISBN 978-9933-549-34-3



E_mail: info@daralnawader.com
Website: www.daralnawader.com

شركات شقيقة

دار النوادر ـ سوريا ـ دمشق ـ الحلبوني: ص. ب: 34306 ـ هاتف: 2227001 ـ فاكس: 2227011 (0096311)
دار النوادر الكويتية ـ الكويت ـ ص. ب: 1008 ـ هاتف: 22453232 ـ فاكس: 22453323 (00965)
دار النوادر التونسية ـ تونس ـ ص. ب: 106 (أريانة) ـ هاتف: 70725546 ـ فاكس: 70725547 (00216)



(٦٣)

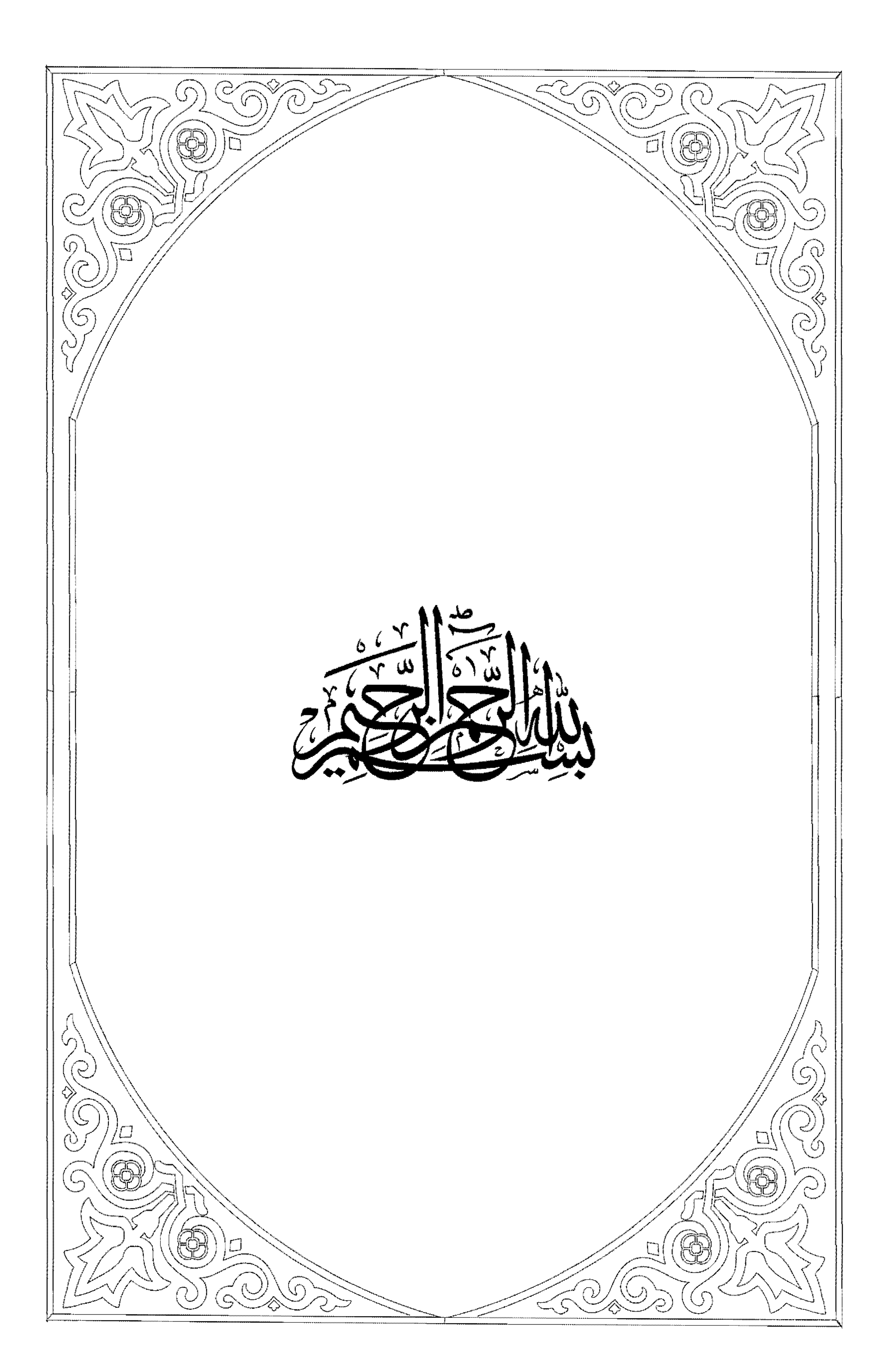
سلسلة الرسائل الجامعية

الخطأ في نسبة الآراء إلى أصحابها في الكتب الكلامية

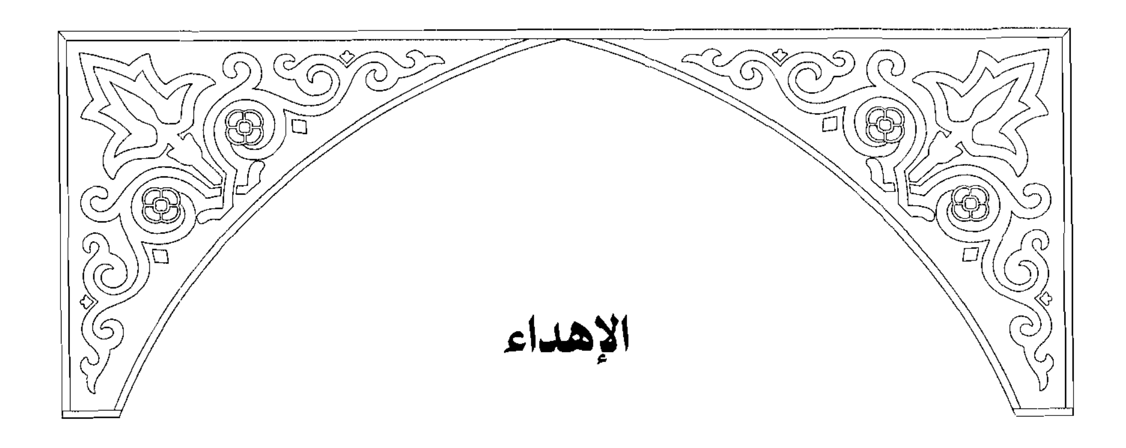
دراسة تأصيلية تحليلية نقدية

تأليف
عبد اللطيف عمر المحيمد

دار النوادر اللبنانية



بسم الله الرحمن الرحيم



الإهداء

أهدي هذا العمل إلى:

* رسول الله ﷺ حبيبي وسيدي الذي أخرج النَّاس من الظُّلمات إلى النُّور.

* بلدي سورية سائلاً المولى تعالى أن يحميها من كلِّ متربِّص بها.

* دماء الشهداء الطَّاهرة، الزَّكيَّة، التي روت أرض هذا الوطن الغالي.

* أبي الغالي أسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل في صحيفة أعماله.

* أمي الحبيبة أسأل الله تعالى أن يطيل عمرها، ويبارك فيها.

* إخوتي وأخواتي الأعزاء كلهم بلا استثناء، خاصَّة (ماهر، عبد النَّاصر).

* زوجتي العزيزة التي كانت معي في كلِّ لحظة أثناء كتابتي لهذا البحث.

* ولدي عبد الله أسأل الله أن أراه في يوم من الأيَّام خادماً للأمَّتين العربيَّة والإسلاميَّة.



بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم
الدكتورثائر علي الحلاق

الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسّلام على محمَّد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فإنَّ مقولةَ «وما عِلّة الأخبار إلَّا رواتُها» قد لا تصدق على كلِّ خبر، ولكنَّها صحَّت على جملةٍ من أبناء البشر، مذْ وُجِد كلامٌ يُحكى وخبرٌ يُروى في العصور كافَّة، ففي مرحلة الأسطورة والخُرافة نُسب إلى الآلهة أشياء كثيرة لا تصح ـ ولا ينبغي أن تصح؛ لأنها طافحة بالرذائل التي يتنزَّه عنها آحادُ البشر ـ نسجتها العقول ثمّ تداولتها الأيام والسّنون؛ لتتركَ أثراً عميقاً حتى في أزهى عصور العلم والمعرفة (لا يزال أهل اليابان يعتقدون أنَّ الإمبراطور من نسل الآلهة).

ولم يكن عصر الفلسفة قبل سقراط ـ في هذا الجانب ـ أحسن حالاً، فمع أنَّ فلاسفة تلك المرحلة المبكِّرة يجهلون تماماً أيَّ تصوُّرٍ عن علَّة غائيَّةٍ في الكون، إذ وقعوا تحت تأثير المادَّة، ففسَّروا من خلالها الكون، ولم يقع خلاف إلَّا في تحديد ماهيتها، ابتدأت بالماء عند **تاليس** Thales (٦٢٤ ـ ٥٤٦ق.م)، ثمَّ الأبيرون عند Anaximander أكسيمندر (٦١٠ ـ ٥٤٦ق.م)، فالهواء عند Anaximenes (٥٢٤ ـ ٥٥٨ق.م)، ثمَّ النَّار عند هيرقليطس Heraclitus (٥٣٥ـ ٤٧٥ ق.م)،

وبعدئذ الذَّرَّات في المدرسة الذَّرِّيَّة (Atomism)، أمَّا الفيثاغوريون Pythagoreans فقد سحرهم العدد وما له من أهمِّيَّة ووظائفَ؛ فجعلوه جوهر الأشياء، ورأوا أن باستطاعة المرء أن يعبِّر عن معظم الأشياء بطريقة عدديَّة، وعلى هذا فالانسجام في الكون يرجع إلى العدد فحسب، أمَّا الإلهيَّة بمعناها الصَّحيح فليس عند هؤلاء أدنى تصوُّرٍ عنها أو اعتراف بها.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنَّ المرء يعجب أيُّما عجب من صنيع مؤرِّخنا «أبي الفتح» حين أثبت لأبي الفلاسفة طاليس القول بمبدع للعالم يدرك بآثاره لا بصفاته، وأنَّه كان ولا شيء معه أو قبله... ونحو ذلك قاصداً أن يصبغ آراءه بصبغةٍ دينيَّة تجعل منه موحِّداً أو تكاد، ومراده من ذلك: إثبات أنَّ ما نزلت به الكتب السَّماويَّة يوافق ما ارتضاه الحكماء القدامى، حتَّى أنَّه عدَّ قوله بأنَّ الماء أصل الكون وما يوجد في التَّوراة بشأن ذلك يخرج من«مشكاة النُّبوَّة»، وهذا بِدْعٌ من القول، لم يسبقه إليه أحد من المسلمين ولم يتابعه عليه ممَّن يعتدُّ برأيه، والقفطي من أبناء جلدته قد خالفه في ذلك؛ إذ نسب لطاليس هذا القول بإنكار الخالق.

وإذا انتهينا إلى سقراط Socrates (٣٩٩ ـ ٤٧٠ق.م) فقد اتَّهمه خصومه بإنكار الآلهة، وهي تهمة باطلة راموا من خلالها الإساءة إليه والتَّخلُّص منه، يفنِّدها ما كان يفعله من تكريمها، وكذا حثَّ النَّاس على فعل ذلك، وإن كانت هذه الآلهة ـ التي يعترف بها ـ تتأرجح بين التَّعدُّد والتَّوحيد، ولا يكون بذلك التَّصوُّر قد تجاوز الموروث الشَّعبيَّ للآلهة التَّقليديَّة عند قدماء اليونان، ونجد عند تلميذه أفلاطون المشكلة ذاتها فإذا وقفت على قضيَّة الإلهيَّة عنده وقفت على اضطرابه وتشتُّتِ نسقه الفلسفي فيها، فضلاً عن وجود طابع أسطوري قد غَلَّفَ كثيراً من

محاوراته، وهذا ما هيَّأ مجالاً رحباً لاختلاف الشُّرَّاح وتباين تأويلاتهم فيما نسبوه إليه، وأرسطو لم يكن أحسن حالاً فقد أثبت إلهاً من منظور فلسفي خالص، وهذا الإله لا يفكر إلَّا «في ذاته» ولا يُعنى بغيره؛ لأنَّ العالي لا يفكر في السَّافل، ومع ذلك فقد اجتهد فيلسوف المسيحيَّة في العصر الوسيط توماس الأكويني في دفع هذه المقولة «الشَّنيعة» عن شيخه، بتأويل نصوصه على نحو يجعلها تنطق بالمعرفة المطلقة لله، وتثبت له العناية الإلهيَّة، أراد بكلمة مختصرة أن «ينصِّر» أرسطو فيما نسبه إليه من أقوال أو في فهم ما صحَّ عنه، وإذا كان من حقِّ الأكويني أن يقدم فكرة صحيحة عن الله تعالى، فليس بالضَّرورة أن تكون هذه هي وجهة نظر أرسطو، ولا سيَّما أنَّ نصوصه في ذلك لا تحتمل تأويلاً أو إنكاراً.

والمسألة أكثر تعقيداً عند «أبيقور»؛ فقد تعدَّدت القراءات حوله، فنسب إليه الاعتراف بالآلهة كما نقل عنه إنكارها أيضاً، والذي يظهر أنَّه يعترف بها، وقد مارس هذا الاعتراف بطريقةٍ عمليَّةٍ حيث كان يختلف إلى المعابد ويشارك في الشَّعائر، ولكن إنكاره يتَّجه إلى نوعٍ محدَّد من الآلهة، تلك الآلهة التي صوَّرها الدِّين الشَّعبيُّ ـ بفعل الأساطير التي نسجت حولها ـ بأنَّها تتحكَّم برقاب البشر ومصيرهم؛ إذا قصَّروا في إرضائها واستعطافها أو امتنعوا عن تقديم القرابين لها، فغايته ـ إذن ـ من صنيعه ذلك أن يحرِّر الإنسان من خوفه المفْرِط.

وهذا الموقف يذكِّرنا بـ «بوذا» فهو صاحب فلسفة أخلاقيَّة قامت ـ في جوهرها ـ على فكرة التَّخلُّص من الشَّقاء والألم، ولم يتكلَّم عن الإله لا نفياً ولا إثباتاً، ومع ذلك اختلف أتباعه وشرَّاح موروثه الشَّفوي، فنسب إليه بعضهم إنكار الإله؛ انطلاقاً من أنَّه لو لم ينكره لذكره، وخالفهم آخرون بأنَّه لو كان ينكر لصرَّح بذلك ولم يصمت، ثمَّ أصبح هو الإله بعد ذلك عند المتأخِّرين.

ولا يقتصر الأمر على الخطأ في نسبة الأقوال، فقد يتعدَّى ذلك إلى خطأ من نوع آخر قد يكون أكثر خطورة وأهمِّيَّة، وهو الخطأ في نسبة الكتب، حيث نسب كتاب يدعى «إلهيَّات أرسطو» إلى أرسطو، وهو في حقيقته أجزاء متفرِّقة من «تاسوعات» أفلوطين، ونتيجة هذه النِّسبة الخاطئة وقع كبار فلاسفة العصر الوسيط كالفارابي وابن سينا وابن ميمون وغيرهم في شراك الأفلاطونيَّة المحدثة دون علم، فاعتنقوا نظريَّة الفيض معتقدين بأرسطيتها فشغلت متكلِّمة المسلمين إلى يومنا هذا، وفي السِّياق ذاته يأتي صنيع «الأكويني» مع «الغزالي» حيث نسب إليه ما ذكره من أقوال في كتابه «مقاصد الفلاسفة»، مع أنَّ الغزالي كفَّر بعض الفلاسفة لأجلها وفسَّق وضلَّل آخرين، والغزالي ـ كما هو معروف ـ لم يتبنَّ هذه الآراء وإنَّما رَامَ من كتابه ذلك توضيح آراء المتفلسفة وسردها كما فهموها تمهيداً لنقدها في كتاب «التَّهافت»، حتَّى أنَّ بعض المؤرِّخين جعل «المقاصد» و«التَّهافت» كتاباً واحد.

وأحياناً نكون أمام حالة يكون الخطأ فيها مقصوداً؛ لتحقيق مصلحة من وراء تلك النِّسبة الخاطئة، فقد نَحَلَ جابر بن حيَّان (ت: ٢٠٠هـ) شيخه جعفر الصَّادق خمسمئة رسالة في الكيمياء، ليُقيم بها نفسه وجعفر منها براء.

وإذا انتقلنا إلى التُّراث الإسلامي فتبدو الصُّورة أكثر جلاءً، وتشمل حقول المعرفة كافَّة مع تفاوت في النِّسبة، فهناك أخبار كثيرة وآثار نسبت إلى غير أصحابها، فقد نسبوا إلى النَّبيِّ ﷺ ما لا يصحّ وتناقلته العامَّة والخاصَّة، وقد تكفَّل علم الحديث بتتبُّع ذلك واستقرائه؛ فوضعت مصنَّفات جليلة القدر تفحص الأقوال وتعين أصحابها، والكتب في ذلك أشهر من أن تذكر، ويصدق ذلك على ما نسب للصَّحابة ومن بعدهم من أقوال وأعمال.

وإذا تجاوزنا ذلك إلى المدوَّنات الفقهيَّة؛ فلا نعدم أمثلة كثيرة لأقوال نسبت لغير أصحابها؛ لم يسلم من ذلك أعلام المذاهب الكبار على الرَّغم من توافر أتباعهم من الفقهاء والمحدِّثين تحريراً وتحقيقاً لمذاهبهم وأقوالهم، ومن ذلك ما ذكره الشَّيخ بكر أبو زيد في كتابه الماتع «التَّعالم»:

شهرة النِّسبة إلى مذهب الإمام أبي حنيفة ـ رحمه الله تعالى ـ القول بجواز تولِّي المرأة القضاء في غير الحدود، وهذا غلط عليه في مذهبه، وصحَّة قوله: إنَّ الإمام إذا ولَّى المرأة القضاء أثم ونفذ قضاؤها إلَّا في الحدود، فأصل التَّولية عنده المنع.

وشهرة النِّسبة إلى مذهب الإمام مالك ـ رحمه الله تعالى ـ القول بالإرسال في الصَّلاة، وهذا من الغلط عليه في فهم عبارة «المدوَّنة» وخلاف منصوصه، والمصرَّح به في «موطَّئه» القبض، واشتهر في مذهب الإمام الشَّافعي ـ رحمه الله تعالى ـ القول بالتَّلفُّظ بالنِّيَّة للصَّلوات، وهو غلط عليه أيضاً في فهم قوله: «الصَّلاة ليست كغيرها من العبادات فلا تدخل إلَّا بذكر»، فَفَهِم منه أتباع مذهبه «التَّلفُّظ بالنِّيَّة»، والمراد بالذِّكر في قوله هو «تكبيرة الإحرام»، ونسب إلى الإمام البخاري قوله: «لفظي بالقرآن مخلوق»، وهذا غلط عليه كما حقَّق الأئمَّة، وألصق النَّاس بأبي الحسن الأشعري أقوالاً لم تسمع منه ولا توجد له في كتاب، وقد حرَّر نفيها عنه ركن الدِّين الجويني والقاضي عياض في «المدارك» وغيرهما، ومن الغلط أيضاً نسبة القول بفناء النَّار إلى ابن القيِّم، ومن ذلك الغلط على ابن تيميَّة في أنَّ الجهاد إنَّما شرع للدِّفاع لا للقتال على كلمة الإسلام، ومن الغلط القبيح على السَّلف أنَّ مذهبهم هو «التَّفويض»، وقد أبان ابن القيِّم في «الصَّواعق» أنَّ هذا القول «كذب» على السَّلف، و«جهل» لمذهبهم و«تجهيل» لهم.

وهناك أمثلة لأغلاط العلماء المشتهرة، وقد قلَّ التَّنبُّه إليها وهو أنَّ أكثر علماء الحديث من غير العرب، وأشدُّ منها في البعد عن الصَّواب دعوى علماء الأشاعرة أنَّ الأكثريَّة من المسلمين منهم، وهذه الدَّعوى يضحضها الواقع، فعامَّة المسلمين عوام، والعوام على دين الفطرة، كما أنَّ القرون الثَّلاثة الأولى كانوا على عقيدة السَّلف قبل أن يظهر الأشعري.

وأمَّا بالنِّسبة للتَّاريخ فالشَّواهد لا يحصيها العاد، ونقصر الكلام على ابن خلدون ـ وهو الذي وَضَع ميزاناً لفحص الأخبار والتأكُّد من صحَّتها ـ حيث أخذ عليه الهيتمي أنَّه لَّما ذكر الحسين بن علي في «تاريخه» قال: (قتل بسيف جدِّه) وتعقَّبه الحافظ ابن حجر بأنَّ هذه الكلمة لا توجد في التَّاريخ الموجود الآن، وقد نُسب إليه بأنَّه يحُط على العرب أنَّهم أهل ضَعَن ووبر لا يصلحون للملك ولا سياسة، وكلام ابن خلدون هذا في الأعراب لا في العرب.

وإذا تجاوزنا ذلك إلى علم الكلام؛ فالحديث عن الخطأ في نسبة الأقوال يكتسب أهمِّيَّة خاصَّة؛ لكثرتها فضلاً عن خطورة بعض نتائجها؛ إذ اكتنفها التَّفسيق والتَّضليل والتَّكفير، ومنها على سبيل التَّمثيل لا الحصر:

أنَّ خبر الآحاد يفيد العلم مطلقاً (نسبه المتكلِّمون إلى الإمام أحمد والظَّاهريَّة)، وهي نسبة غير صحيحة، ونسب جمع من المتكلِّمين إلى المعتزلة إنكار حجِّيَّة الإجماع، والتَّحقيق خلافه، ونسب إلى عامَّة المعتزلة القول بأنَّ المعتقد لا عن دليل ليس بمؤمن، وفي هذا نظر لا يخفي على النَّاظر، ونسب بعض المتكلِّمين إلى معمَّر بن عبَّاد المعتزلي القول بأنَّ الله تعالى لا يعلم نفسه ونَفَاه عنه الخيَّاط، وهو من أعيانهم وأعلم بأقوالهم، ونسب صفي الدِّين الهندي (ت: ٧١٥هـ) إلى جمع عظيم من متكلِّمي

الأشعريَّة والمعتزلة القول بأنَّ النَّفس ليست أمراً آخر وراء هذا الهيكل المحسوس، متابعاً الرَّازي في ذلك، والصَّحيح ـ كما يرى الأشعري ـ أنَّه قول الأصم من المعتزلة وبعض أتباعه، ونسب متكلِّمو أهل السُّنَّة إلى المعتزلة قولهم: إنَّه تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل، وهو في التَّحقيق قول بعضهم، ونسب إلى المعتزلة تقديم العقل على النَّقل، والكلام ليس دقيقاً، فما نقل عن واصل صريح في تقديمه النَّقل، ونسب إلى المعتزلة إنكار الشَّفاعة، والصَّواب أنَّهم ينكرون أحد أنواعها الخمسة، ونسب إلى عمرو بن عبيد إنكار قرآنيَّة سورة المسد وآيات أخرى (سأصليه سقر) و(ذرني ومن خلقت وحيداً)، وهو معلوم البطلان، ونسب الذَّهبي إلى واصل بن عطاء رحمه الله تعالى أنَّه جوَّز قراءة القرآن بالمعنى، والنَّقل ليس صحيحاً وفيه إلزام شنيع، فهو كان عند مجادلة خصومه يستبدل بالكلمة التي فيها راء مرادفها؛ لأنَّه ألثغ حتَّى لا يعيَّر بلثغته، ونُسب إلى الجاحظ القول بأنَّ القرآن جسم يجوز أن ينقلب مرَّة رجلاً ومرَّة حيواناً وليس في تراثه ـ ولا نقل عن أصحابه ـ ما يؤكد ذلك، ونسب أهل السُّنَّة إلى بعض المعتزلة «الفوطي» و«عباد» و«المردار» أنَّ القرآن ليس معجزاً، ولم نجد ما يصدق ذلك.

واتُّهم بعض المعتزلة بترجيح روايات شاذَّة على أخرى متواترة، أو تضعيف القراءات المتواترة، والقاضي منهم ردَّ هذه التُّهمة. ونسب بعض أهل السُّنَّة إلى بعض المعتزلة (الجعفرين بن حرب وابن مبشر) أنَّ القرآن أعراض، والخيَّاط المعتزلي ردَّ هذه التُّهمة في كتابه «الانتصار»، ونسب الشَّيخ الخضري إلى نفر من المعتزلة إنكار صحَّة السُّنَّة ووافقه بعض المعاصرين، وهو لا يستقيم، ونسب إنكار الإجماع إلى ثلَّة من المعتزلة كما نسب إليهم تجويز اجتماع الأمَّة كلِّها على الخطأ والضَّلال وهو

بعيد، ونسب بعض علماء السُّنَّة إلى المعتزلة إنكار الميزان بناء على أنَّ الأعمال أعراض والأعراض يستحيل وزنها، والحقيقة: أنَّهم ـ أو بعضهم على الأقل ـ تأوَّلوه ولم ينكروه، فالقاضي عبد الجبَّار فسَّر وزن الأعمال بأن يكون علامة كفَّة الحسنات الضَّوء، وعلامة كفَّة السَّيئات الظُّلمة.

كما نسب ابن حزم إلى أبي هاشم الجبَّائي المعتزلي قوله بأنَّه لو طال عمر إنسان من المسلمين في الأعمال الصَّالحة؛ لأمكن أن يوازي عمل النَّبيِّ ﷺ، وهذه النِّسبة كسابقتها إذ ليس في كتب المعتزلة ما يدلُّ على ذلك، وينبغي أن ينزَّه عن هذا القول حتَّى يثبت؛ لأنَّه لا ينبغي لمسلم أن يقول هذا أو يعتقده.

ونسب بعض الأشعريَّة للمعتزلة غير البصري منهم إنكار الكرامة، وهو تعميم في غير محلِّه؛ وذلك أنَّ جمهورهم يجيزونها باستثناء أبي هاشم والقاضي عبد الجبَّار، كما نسبوا للمعتزلة إنكار عذاب القبر وفي هذه النِّسبة نظرٌ حيث ردَّها القاضي في نصٍّ صريح، وذهب بعض متكلِّمة أهل السُّنَّة إلى أنَّ المعتزلة تنكر الصِّراط، وهناك من قلَّل من هذا العموم، فقال إنَّ أكثر المعتزلة أنكرت الصِّراط، وهذه النِّسبة غير صحيحة، والقول بنفي قدرته تعالى فيما يتعلَّق بالفعل الإنساني ادَّعاه بعض أهل العصر على أبي هاشم المعتزلي، ولم ينصُّوا عليه وهو ممَّا لا ينبغي أن يصدق عليه لمخالفته الأدلَّة الجليَّة من المنقول والمعقول، ومن ذلك ما ذكره الذَّهبي عن الجاحظ بأنَّه باقعة قليل دين، فردَّ عليه صاحب «العلم الشَّامخ في تفضيل الحقِّ على الآباء والمشايخ» بأنَّ الجاحظ أجلُّ من ذلك، وإن تحامل عليه مخالفوه في العقائد فلا يصدقون عليه، وأصحابه المعتزلة أخبر به، فهو عندهم من أجلِّ العلماء، وعند الجميع مقدَّم الأذكياء الحكماء.

ونسب الأشعريَّة إلى المعتزلة أنَّهم يكفِّرون بالتَّأويل، وهذا نقل خاطئ شبيه بقذف المحصنات الغافلات، فلم يقل بذلك إلَّا قلَّة من متقدِّميهم كالمريسي وضرار وهما (بيت الغرائب) كما يقال، مع أنَّ المعتزلة تبرَّأت من هذا الأخير.

وفي هذا السِّياق ما حكاه السَّعد التَّفتازاني عن عمرو بن عبيد أنَّه قال: ما ألزمني أحد مثل ما ألزمني مجوسي كان معي في السَّفينة، فقلت له: لم لا تسلم؟ فقال: لأنَّ الله لم يرد إسلامي، فإذا أراد إسلامي أسلمت، فقلت للمجوسي: إنَّ الله يريد إسلامك ولكن الشَّيطان لا يتركك، فقال المجوسي: أنا إذن مع الشَّريك الأغلب، إنَّ عمرو بن عبيد أجل أن يقطعه ذلك، فمن آكد أصوله أنَّ الإرادة لا توجب المراد، فإرادته تعالى إسلامك لا تقودك إلى الإسلام، وقوله: «أنا أكون مع الشَّريك الأغلب» أوهى من سابقتها، لأنَّ الشَّياطين ليست مغالبة لربِّ العالمين، وإنَّما خلَّى الله بينها وبين العباد لحكمة اقتضت ذلك.

ونسب الحنفيَّة إلى جمهور الأشعريَّة: أنَّ الإيمان هو الإقرار والتَّصديق والعمل، وليس الأمر كما قالوا، ونُسب إلى الأشعري وبعض أصحابه عدم صحَّة إيمان المقلِّد الذي يلزم عنه تكفير العوام، والتَّحقيق ليس كذلك، ونسب الكوثري من متأخِّري الماتريديَّة إلى الأشعري القول بـ «الصَّرْفَة»، وهذا غريب، وَذَكَر أيضاً أنَّ لابن الزَّاغوني في كتابه «الإيضاح» من غرائب التَّشبيه ما يحار فيه النَّبيه، ولقد وقفت على هذا الكتاب، فلم أجد ما يصدق هذه الدَّعوى العريضة لا تصريحاً ولا تلويحاً، ومن الإنصاف أن نذكر أنَّ الشَّيخ الكوثري رحمه الله تعالى تحامل على الحنابلة تحاملاً لا مزيد عليه، وشنَّع عليهم بأقوال نسبها إليهم؛ لم يوافقه عليها أحد لا قبله ولا بعده.

ونسب إلى الأشعري أنَّه يقول: إنَّ ما في المصحف ليس كلام الله على الحقيقة وإنَّما هو حكاية أو عبارة عنه، وقد أغرب ابن حزم عندما نسبها إلى الأشعريَّة جميعاً، ونسب أيضاً ـ أي ابن حزم ـ إلى الباقلَّاني من الأشعريَّة القول بجواز أن يوجد في الأمَّة من هو أفضل من النَّبيِّ وهو لم يثبت.

ونسب بعض الأشعريَّة وابن رشد (ت: ٥٩٥هـ) القول بالتَّجسيم إلى الحنابلة مطلقاً، وفي ذلك نظر فقد نقل عن الإمام أحمد خلافه، بل وثبت عن بعضهم ـ كأبي الخطَّاب والسَّفارييني ـ تكفير المجسِّم، ونسب إلى إمام الحرمين القول بأنَّ الله لا يعلم الجزئيَّات بسبب نصٍّ موهمٍ في كتابه «البرهان في أصول الفقه» مع أنَّ كتبه الكلاميَّة صريحة جداً في دفع هذه التُّهمة ودفنها، وقال صاحب «كشف الظُّنون» (٢/ ١٠٧٨): كتاب «الصِّراط المستقيم والرَّدُّ على أهل الجحيم» لابن تيميَّة أحمد الحنبلي فيه أشياء لا ينبغي أن تذكر كتكفير عبد الله بن عبَّاس على ما نقله الحصني في كتابه للرَّدِّ عليه»، وهذا ـ كما لا يخفى ـ واضح البطلان، فهذا الكتاب مطبوع متداول لا يحتوي على ما يفيد ذلك أو يقارب، وقال السُّبكي «ولم يسبق ابن تيميَّة في إنكاره التَّوسُّل أحد من السَّلف ولا من الخلف، بل قال قولاً لم يقله عالم قط»، ولا يصح كلام السُّبكي فهناك من سبقه إلى هذا القول، فقد جاء في الدُّرِّ المختار ـ وهو من أشهر كتب الحنفيَّة ـ ما نصُّه «عن أبي حنيفة قال: لا ينبغي لأحد أن يدعو الله إلَّا به، والدُّعاء المأذون فيه المأمور به: هو ما استفيد من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وفي كتبهم الأخرى ما يوضِّح هذا الأمر حيث نقلوا قول أبي حنيفة» وأكره أن يقول: بحقِّ «فلان» أو بِحَقِّ «أنبيائك» و«رسلك»، وقال أبو يوسف «لا يُدعى الله بغيره».

وشاع في كتب المتكلِّمين مقولـة أنَّ «السُّوفسطائيَّة» قـوم ينكـرون حقائق الأمور، وأنَّهم متنسبون إلى رئيس لهم يقال له سوفسطاء، وينبغي أن نتوقَّف عند هذا الكلام وندقِّق فيه، فليس(سوفسطاء) اسـم رجل، ولا يعقل أيضاً اتِّفاق أمَّة على إنكار جميع العلوم والحقائق، أو على إنكار كلٍّ منهم لما لم يحسـه، فهو كاتِّفاق أمَّة على الكذب في كلِّ خبر، أو التَّكذيب لكلِّ خبر، والعلم بعدم وجود أمَّة على هذا الوصف كالعلم بعدم وجود أمَّةٍ بلا ولادة ولا ابتداء ونحو ذلك؛ ممَّا يعلم أنَّ البشر لا يوجدون على هذا الوصف.

ونسب الشَّهرستاني وغيره إلى الجبريَّة أنَّه لا قدرة للعبد ألبتة؛ وإنَّما حركته منسوبة إليه مثل نسبة حركة الشَّجرة إليها، وأنكر الشَّيخ مختار من الزَّيديَّة من يقول بذلك، وأخذ بعض أعلام الزَّيديَّة على الأشعري أشياءَ منها: قوله لا نعمة لله على الكافر وهذا شيء ـ كما زعموا أنَّه يشبه إنكار الضَّرورة من الدِّين ـ وقد تبرَّأ الباقلَّاني من هذا القول كما نقله السُّبكي في ترجمة الأشعري من طبقاته.

ونسبوا إلى القاضي أبي يعلى الفرَّاء الحنبلي البغدادي(ت: ٤٥٨هـ) بأنَّه كان يقول: إذا ذُكر الله، فألزموني ما شئتم، فإنِّي ألتزمه، إلَّا اللِّحية و الفَرْج، وهذه الرِّواية غير صحيحة؛ إذ لا ذكر لها في المصادر الحنبليَّة، وإنَّما رواها ابن العربي عن مجهول هو خصم من خُصوم القاضي أبي يعلى، وخبر هذا حاله لا يُقبل في أمر خطير كهذا.

ونسـب إلى الخوارج أنَّه لا يجب نصب الإمام، وفي نسبـة هذا الرَّأي إليهم نظر، فالمشهور عند المتكلِّمين أنَّه رأي جماعة منهم، ونسب إلى الحنابلة خصومهم من الأشعريَّة أنَّ الكلام هو هذه الحروف والأصوات وأنَّها قديمة، وأنكر ابن تيميَّة هذه التُّهمة حين ناظره الصَّفيُّ الهندي بشـأن ما جاء في «العقيدة الواسطيَّـة»، إذ

قال مخاطباً الصَّفيَّ الهندي: «أبكذب ابن الخطيب ـ أي: الرَّازي ـ وافترائه على النَّاس في مذاهبهم تبطل الشَّريعة وتندرس معالم الدِّين، كما نقل هو ـ أي الصَّفي الهندي وبعض الأشعريَّة ـ أنَّ الحنابلة يقولون: إنَّ القرآن القديم هو أصوات القارئين ومداد الكاتبين، وأنَّ الصَّوت والمداد قديم أزلي، وقد أنكر ابن تيميَّة هذا النِّسبة وسخر من قائلها، ومن ذلك ما ذكره السُّبكي في طبقاته: وأمَّا الجهم فلا ندري ما مذهبه، ونحن على قطع بأنَّه رجل مبتدع، تأمَّل جهل السُّبكي بمذهب الرّضجل، ثمَّ تهجُّمه عليه مع أنَّ السبكي انتقد ابن حزم في تحامله على الأشعري، ونسب بعض المتكلِّمين إلى ابن كثير أنَّ النِّساء لا ترى الله تعالى في الآخرة وليس بدقيق.

وأعجب ممَّا سبق أن ينقل الإجماع على مسألة لا يتصوَّر فيها إجماع لدقَّتها وانعدام أدلَّة صريحة عليها، ومن ذلك ما نقله السَّيِّد «التَّفتازاني» بأنَّ خواصَّ الملائكة أفضل من أولياء البشر، وهذا فيه خلاف ونظر.

والأمثلة لا يحصيها العاد إلَّا بكلفة ومشقَّة، وقد تكفَّلت هذه الرِّسالة بالوقوف على كثير منها؛ لذلك أغفلت توثيقها، وأمَّا استقصاؤها فهذا متعذِّر لغيره وله والكمال لله وحده.

والطَّريف أحياناً يكون في نسبة الشَّخص ذاته لا قوله فقط، فالإمام الباقلَّاني تَرْجَم له أصحاب المذاهب الفقهيَّة الأربعة في طبقاتهم، فإذا كان يستبعد جدَّاً أن يكون حنبليَّا؛ فهو يستحيل أن يكون حنفيَّاً، ومن ذلك ما ادَّعاه ابن الأهدل اليمني الأشعري من أنَّ الشَّيخ عبد القادر الجيلاني (ت: ٥٦١هـ) كان أشعريَّ المعتقد حنبليَّ الفروع متابعاً اليافعي الصُّوفي (ت: ٧٦٨هـ) الذي زعم أنَّ الشَّيخ الجيلاني غيَّر اعتقاده في آخر عمره؛ لكي يوافق الأشعريَّة وهو في غاية البعد

والبطلان؛ لأنَّ معتقد الجيلاني بيِّن لمن أراد الإنصاف، ومن ثمَّ فقد ردَّ على الأشعريَّة في مسائل ووصفهم بالابتداع، ثمَّ إنَّ اليافعي هذا قد انفرد بذلك الخبر، ومن المستبعد جدَّاً أن يغيِّر الجيلاني اعتقاده ولا يشتهر ذلك عنه.

وأخطر ما في هذا الأمر أن تتراشق الفرق بالمصطلحات والألفاظ، فأهل السُّنَّة عند الرَّوافض «نواصب»، وعند القدريَّة «مجبرة» وعند المرجئة «شكَّاك» وعند الجهميَّة «مشبِّهة» وأهل الكلام يسمُّونهم «حشويَّة» و«نوابت» و«غثاء»، والمعتزلة وصفت الأشعريَّة بأنَّهم «مجسِّمة» و«حشويَّة»، والأشعريَّة تبرَّأت من هذين الوصفين وألصقتهما بأهل الحديث (الحنابلة على وجه الخصوص)، واتَّهم بعض أهل السُّنَّة المعتزلة بتعطيل صفات الرَّبِّ تعالى، ومصطلح القدريَّة تقاذفته الفرق.

ومن جانب آخر عرف في التَّاريخ ما يمكن تسميته بالقتل «السِّياسي»، كان أحد الولاة إذا أراد أن يتخلَّص من خصومه نسب إليهم تهمة «الزَّندقة» و«الضَّلالة»؛ ثمَّ يفتك بهم بعد ذلك كالجهم والسُّهروردي المقتول.

وعلى أيِّ حال فقد ذكر الفيلسوف اليهودي ابن ميمون ـ في مقدِّمات كتابه «دلالة الحائرين» ـ الأسباب التي تؤدِّي إلى الخطأ ونقل الأخ الباحث نصَّه فأحيلك عليه، وهي ترجع في نظر العلَّامة جمال الدِّين القاسمي ـ كما بيَّنها في رسالته المهمَّة «تاريخ الجهميَّة» ـ إلى عدم نقل الآراء من كتب العلماء الأثبات بالعزو إلى مآخذها ومصادرها، فلا بدَّ ـ كما يرى ـ من السَّند في قبول ما يعزى إلى الفرق ويروى: إمَّا عن أسفارها أو عن إمام ثقة أثر عنها» وأمَّا رمي فرقة ما بدعوى أنَّه قيل عنها ذلك أو يقال؛ فمما لا يقام له وزن في الصِّحَّة والاعتقاد، وهذه قاعدة يجب أن تؤخذ دستوراً وأمراً عامَّاً في كلِّ ما يؤثر وينقل، وأصلها ممَّا نبَّه عليه أئمَّة

الرِّواية؛ إذ لم يقبلوا الأثر إلَّا بعد معرفة راويه وضبطه وعدالته، ودليل هذا الأصل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[الإسراء: ٣٦] وآية: ﴿قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[البقرة: ١١١]، وإذا عرف هذا يتبيَّن أنَّ التَّساهل في الحكاية والنَّقل لا يقول به المحقِّقون ويربؤون بأنفسهم عن الخوض فيه وإنَّما يستروح به المتعصِّبون والمندفعون وراء كلِّ ناعق أو المقلِّدون بدون تمحيص ونقد.

وبعد هذا الإجمال نفصِّل بإيجاز شديد تلك الأسباب ويأتي في مقدِّمتها أنَّ أهل البدع، لما كانت السُّنَّة النَّبويَّة الصَّحيحة، والحوادث التَّاريخيَّة المتواترة تنقض مذهبهم، لجؤوا إلى الكذب على رسول الله ﷺ وأهل بيته وصحابته، ومن تبعهم من العلماء الأثبات والرُّواة الثِّقات دفعاً للحقِّ ونصرة للباطل وتعصباً للمذهب، فالتَّعمُّد في رواية الأكاذيب و تحريف الأخبار ظاهرة واسعة الانتشار في تاريخنا وتراثنا على حد سواء، وهؤلاء الكذَّابون كانوا ينتمون إلى الطَّوائف كافَّة، غير أنَّ أكثرهم رافضة؛ لأنَّهم يستحلُّون الكذب في نصرة مذهبهم.

وأحياناً يكون الباعث على النِّسبة الخطأ الهوى والشَّهوات؛ فقد نسب إلى عمر الخيَّام من الأشعار ما حبَّب للنَّاس الإباحيَّة والعكوف على الخمر والملذَّات، ويُشكُّ كثيرٌ في رباعياته لوجود بعضها في دواوين شعراء آخرين، وعدم مناسبتها لما اكتشف من مؤلَّفاته في الفقه وعلوم أخرى.

وقد يكمن السَّبب في غموض القول، ووعورة فهمه، وقلَّة المعرفة بوجوه الكلام؛ فينقله السَّامع أو القارئ على نحو ما فهم، يقول الجاحظ(ت: ٢٥٥هـ): «لو جهدت بكلِّ جهدك وجمعت كلَّ عقلك أن تفهم قولهم في المسيح لما قدرت عليه حتَّى تعرف به حدَّ النّصرانيَّة وخاصَّة قولهم في الإلهيَّة»، وفي نصٍّ آخر له:

«لو خلوت ونصراني نسطوري فسألته عن قولهم في المسيح لقال قولاً، ثمَّ إن خلوت بأخيه لأمِّه وأبيه وهو نسطوري مثله فسألته عن قولهم في المسيح لأتاك بخلاف قول أخيه وضده».

وربَّما كان السَّبب عدم إيلاء أهمِّيَّة للقول وعدم الجدِّيَّة في فحصه والتَّثبُّت منه؛ فالوصول إلى الحقِّ ـ كما يرى ابن الوزير اليماني ـ سهل لمن طلبه بصدق وعزيمة إلَّا أصحاب النُّفوس الخبيثة حيث تستعسر السَّهل من الخير؛ لنفرتها عنه وعدم رياضتها عليه لا لصعوبته في نفسه، لهذا طلَّاب الحقِّ يستسهلون كثيراً ممَّا يستعسره غيرهم، فلو كان العسر في نفس الأمر لكان عسيراً على كلِّ أحد، فبعض النَّاس ـ كالمتكلِّمين ـ لم يلتفت إلى توثيق الكلام وتصحيحه النَّقل، وإنَّما انشغل بالنَّظر والتَّدقيق في لوازم القول ولا سيَّما فيما لا تعرفه العقول، وكذا صرفوا اهتمامهم إلى غرائب المنقول، وهذا صنيعهم في الجدل حيث يعوِّلون كثيراً على عبارة «نفترض أنَّه قال»، و«على فرض صحَّة قوله»، و«إنْ قال قلنا» ونحوها.

وأحياناً ـ وهو أخطرها ـ تعمُّد النِّسبة الخاطئة، وهذا شائع عند المقلِّدة والمتعصِّبة من أهل السُّنَّة فضلاً عن غيرهم، ولا يخفى على النَّاظر في علم الكلام أنَّ كثيراً ممَّن مارس هذا العلم قد حاول استغلال قدراته العقليَّة وبراعته الجدليَّة في اللَّعب بالأفكار وتشويه الحقائق مدفوعين في ذلك بدوافع «ذاتيَّة» أو «مذهبيَّة» أو «طائفيَّة»، ولا ينسى الباحث أيضاً أنَّ بين النَّاس من التفاوت ـ في العلم وغيره ـ ما لا يمكن ضبطه ولا يتهيَّأ، ولهذا كلُّ شخص ينقل ما فهم، وقد يكون الخطأ في تعميم القول، فكلام الغزالي في «التَّهافت» له وضعه الخاص، فقد أراد أن يشغب على الفلاسفة وينفر العامَّة منهم، ومن هنا لجأ إلى التَّعميم المفرط،

كما حاكمهم إلى أصول المتكلِّمين، وساق أدلَّة جدليَّة لا برهانيَّة، ومن هنا فنسبة إنكار البعث الجسماني إلى كلِّ الفلاسفة دعوى عريضة لا يوافقه عليها من وقف على تراث القوم وقرأ عباراتهم، وقد حذر ابن تيميَّة من ذلك قائلاً «وليس إذا أحدث الزَّائغ في نحلته قولاً نسب إلى الجملة».

وأحياناً يكون الخطأ نتيجة عدم الوقوف على المصادر الأصليَّة لمذهب بسبب ضياعها كالخوارج حيث لم نقف لهم على كتاب ومن هنا فآراء كثيرة يجب أن ننقلها عنهم بحذر شديد كتكفير أولاد مخالفيهم أو إباحة الزَّواج ببعض المحرَّمات أو إنكار سورة يوسف وغيرها، أو لبعد تلك المصادر، وكذلك آراء الإمام ابن حزم ـ على جلالة قدره وتضلُّعه في العلوم فإنَّ نقله عن الأشعريَّة تحتاج منَّا إلى التَّثبُّت، وذلك أنَّه أخذ بعضها من عوام المذهب ومقلِّديه الذين التقى بهم في الأندلس؛ فتحامل على المذهب أحياناً، وألزمهم بما لا يلتزمونه، ولو وصلته كتبهم لما قال فيهم بعض ما قال...

وأحياناً يكون السَّبب عدم المعرفة بأقوال النَّاس، فمن المتكلِّمين من لم يقف إلَّا على كتب الكلام، ولم يعرف ما قاله السَّلف وأئمة السُّنَّة في هذا الباب ـ يعني مسائل الإيمان ـ فظنَّ أنَّ ما ذكره أهل الكلام، هو قول أهل السُّنَّة ومذهبهم؛ فاستمرَّ الخطأ من غير تصحيح، ذلك أنَّ أهل الفرق ـ غالباً ـ يأخذ بعضهم عن بعض، فكلام ابن سبعين مأخوذ من ابن عربي، والغزالي يستقي مادَّته الكلاميَّة من الجويني وممَّا تلقَّاه عن الباقلاني، والتَّصوُّف من أبي طالب المكِّي، والجويني أخذ مادَّته الكلاميَّة من كلام القاضي أبي بكر ومن أبي هاشم، والرَّازي عوَّل على كلام الجويني والشَّهرستاني، وما ذكره الشَّهرستاني عن الفلسفة فمن كلام ابن سينا.

وبعض النَّاقلين ـ الذين أخطؤوا أحياناً في نسبة الأقوال إلى غيرهم ـ ليس قصده الكذب، وإنَّما روى ألفاظ الآخرين بالمعنى، فأخل بالمقصود فوقع الخطأ، وقد يكون سبب الخطأ ـ كما يرى الزَّرقاني ـ نقل الأقوال من غير إسناد ولا تحرٍّ، فيلتبس الحقُّ بالباطل، زد على ذلك أنَّ من يرى رأياً صار يعتمده دون أن يذكر له سنداً، ثمَّ يأتي من بعده فينقله على أنَّ له أصلاً، فبسبب عدم ذكر الأسانيد دخل الدَّخيل والتبس الصَّحيح بالعليل، وكتب التَّفاسير طافحة بالشَّواهد.

وربَّما كان بسبب أخذ النَّاس بلوازم أقوالها، ولازم القول ليس قولاً للشَّخص إذا لم يلتزمه، وذلك لأنَّ القائل بالملزوم جاهل باللَّازم، أمَّا إذا أنكره وتبرَّأ منه؛ فتكون إضافته إليه ـ حينئذٍ ـ كذباً، بل يدلُّ ذلك على فساد قوله وتناقضه، وفي هذا المقام زلَّت أقدام كثيرة، حين أخذوا النَّاس بلازم أقوالهم، فأوسعوهم تكفيراً وتضليلاً، وقد نبَّه أئمَّة الأصول ـ كالشِّيرازي في اللُّمع ـ على مسألة شبيهة بهذه، وهي أن ما يقتضيه قياس قول المجتهد لا يجوز أن يجعل قولاً له، وبعضهم جوَّز وهو غير صحيح لأنَّ القول ما نصَّ عليه وهذا لم ينص عليه، والإسهاب في هذا الموضع غير لائق والرِّسالة تكفَّلت بيان ذلك واستيعابه.

وينبغي أن ننبِّه إلى أمر مهم وهو أن الاحتجاج ـ كما يرى صاحب إيثار الحق ـ بكلِّ فنٍّ بكلام أهله، ولو لم يرجعوا إلى ذلك لبطلت العلوم، لأنَّ غير أهل الفن: إمَّا ألَّا يتكلَّموا فيه بشيءٍ ألبتَّة أو يتكلَّموا فيه بما لا يكفي ولا يشفي، والإخلال بهذه القاعدة الذَّهبيَّة تسبَّب في شيوع أقوال واهية سقيمة.

* * *

أمَّا ما يتعلَّق بالمؤلِّف والمؤلَّف، فصلتي بالباحث قديمة قويَّة؛ مذ كان طالباً في المرحلة التَّمهيديَّة، فقد عَلَتْ همتُه وظهرتْ فطنتُه، فشجعني ذلك على تكليفه بالكتابة عن هذا الموضوع غير التَّقليدي، ومع استمرار التَّواصل بيننا زادت ثقتنا به؛ فكان ـ بأخلاقه ونشاطه ـ يمثِّل أنموذجاً طيِّباً للباحث الجادِّ المنصف، وإذا تجاوزنا الكلام عن أدبه؛ فيحمد له أشياء كثيرة منها:

أنَّه يحبُّ الحقَّ من حيث أتاه ويقبل الهدى ممَّن أهداه، وكذا سعة أفقه وتنوُّع مطالعاته وقراءاته، فقد أفاد ـ في بحثه القيِّم ـ من مصادر ثريَّة متنوِّعة، ويدلُّ انتقاؤه لها على تميُّز، وحسن خبرة وممارسة، ويشكر له إنصافه وموضوعيَّته؛ فقد دافع عن فِرَق يتأرجح الحكم عليها عند أهل السُّنَّة بين التَّضليل والتَّكفير من معتزلة وخوارج ومتفلسفة؛ وهذا أمر عزيز في عصرنا هذا؛ بل في كل العصور، والباحث قبل ذلك تحرُّر من عصبية التَّقليد؛ فقد حضر حضوراً قويَّاً في معظم مسائل الدِّراسة: حيث عرض واعترض وأورد وردَّ وصحَّح وخطَّأ وحررّ ووثَّق وناقش ورجّح، فنَفَسه العلمي حضر على امتداد البحث، ومن مزاياه تلك الجرأة النَّابعة عن ثقة كبيرة بالنَّفس؛ فلم يسلِّم للمعهود الشائع عند أهل الكلام بأنَّ مسائل هذا العلم قد حرَّرها أفاضل الأعلام، ولم يُبْقِ لقائل قول، فرحمة الله عن الأواخر لم تنقطع وأنَّ الإنسان لم يخلق ليقاد، فتحدَّى سلطة القديم من خلال منهج نقدي صارم لم يتردَّد في استخدامه كلَّما دعت الحاجة إليه مع عفَّة في اللِّسان وتوقير كبير للأعلام، وكما مهر في الكلام مهر في الحديث فاستقراؤه للرِّوايات وتمحيصها والحكم عليها تثبت بأنَّه ليس دعيَّاً على هذا الفنِّ، والقارئ المنصف يجد مصداق ذلك في تضاعيف الرِّسالة.

وللرِّسالة قصَّة لا بدَّ من الإشارة إليها وقد كنت شاهداً عليها:

إذا كان الباحث ـ في انتمائه لمؤسَّسة علميَّة مغلقة ـ لم يمنعه خوفه من إظهار ما يراه حقَّاً، فإنَّ المحقَّ ما برح عدوَّاً لأكثر الخلق، فقد استقبلت كلِّيَّة الشَّريعة هذه الرِّسالة بفتور ونفور عجيبين، بل بعداء صارخ، إذ رأت فيها خروجاً عن الخطِّ التَّقليدي الذي منح وصاية احتكار الحقيقة، فكانت جلسة المناقشة وما تلاها أشبه بمحاكم تفتيش فكريَّة حوسب الباحث فيها على الجوانب الإبداعيَّة المضيئة في بحثه، بل حوسب على نيَّته أيضاً، فضلاً عن اتِّجاهه الفكري، كما تعرَّض للملامة لنقله من كتب أعيان السَّلف؛ فنازعه بعضهم في مسائل أصاب الباحث فيها وما أخطأ وأحسن وما أساء، ثمَّ حصل في الجلسة السِّرِّيَّة للحكم ما هو أكثر غرابة وعجباً؛ إذ اقترح بعضهم عدم إجازتها، أو إجازتها بشروط تعجيزيَّة وأهمُّها أن يحذف نقولاته عن ابن تيميَّة، وكلُّ منصفٍ حرٍّ يعلم أنَّ ابن تيميَّة من أكثر النَّاس تحقيقاً في هذه المسائل وإثارة لها واشتغالاً بها، فلو حذف نقله ورأيه؛ لتحوَّلت المرآة المصقولة إلى غربال كلها ثقوب وثغرات، والعجيب حقَّاً أنَّ أكثر النَّاس تصميماً على تحطيم الباحث وتوهين عمله برميه بكلِّ نقصٍ ونقيصةٍ لم يقرأ سوى ثلث العمل، وقد ناقش الباحث في مسألتين ـ على الملأ ـ لم يكن محقَّاً فيهما، وقد كان هذا الأستاذ الْمحَكِّم ينطلق من مسلَّمة لا تصح في منطق العلم والبحث: (أنَّ كلَّ ما اعتقده الأشعريَّة صواب، وكذلك الصَّواب فيما نسبوه إلى غيرهم).

وبعد أخذ ورد ـ وقد شفع للطَّالب أنَّه كان الأوَّل على سنته بتقدير ممتاز ـ أجيزت الرِّسالة على استحياء شديد بدرجة ضعيفة لم تعهد في الكلِّيَّة من قبل لأكثر الرَّسائل ضعفاً وسوءاً.

وبعد فإنَّه يعظم شكرنا للقائمين على هذه المؤسَّسة العلميَّة الكريمة ـ وأخصُّ بالذِّكر مديرها الفاضل ـ لاستجابتهم ـ على الرَّغم من الحالة الصَّعبة التي مرَّت وتمرُّ بها دارهم «النَّوادر» وديارنا «سوريا» ـ بطباعة هذا العمل العلمي الرَّصين، وأرى ـ ورأيي قاصر ـ أنَّ هذه الرِّسالة بعونه تعالى ستترك أثراً طيِّباً بعيد الغور في حقل الدِّراسات الكلاميَّة مستقبلاً، وسيتقبَّلها المنصفون بقبول حسن كريم.

ويبدو لي ـ والعلم عند الله تعالى ـ أنَّه لن ينتفع بهذه الرِّسالة إلَّا فَطِنٌ منصفٌ قد هيَّأ نفسه لقبول الصَّواب بعيداً عن التَّعصُّب لفرد أو مذهب.

وأختم بهذا الرَّجاء أن تتأمَّلوا ـ أيُّها الفضلاء ـ ما كتبه الأخ الباحث بعين النُّصح له، فإن عثرتم منه على موقع سهو، فأمكنكم تصحيحه، قضيتم فيه حقَّ أخيكم المسلم، فإنَّ العقول مشتركة، والنَّقص البشريُّ مستولٍ على كلِّ إنسان، ونعوذ بالله جميعاً أن يجعلنا ممَّن ﴿ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا ﴾[فاطر: ٨]، والحمد لله أوَّلاً وآخراً.

ثائر الحلَّاق

مدرِّس العقائد والأديان

كلِّيَّة الشَّريعة ـ جامعة دمشق

مدينة أدرنة ـ تركيا

٥/ محرم ١٤٣٧ من الهجرة المباركة

❑ ❑ ❑

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على رسول الله وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

فإنَّ العقيدة أهمُّ ما يمكن للإنسان أن يحمله بين جنبيه، وهي أشرف علمٍ؛ لارتباطه بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وفيها تنزيه الله تعالى عن النَّقائص؛ ولأنَّها العلم الذي يتمايز فيه النَّاس، ويفترقون إلى فِرَقاً عدَّة، وإلى أديانٍ شتَّى؛ فالذي يميِّز المسلم عن غيره هو عقيدته بالله تعالى، وما يحمله في قلبه من توحيدٍ خالصٍ، وعدم إشراكٍ بالله تعالى، واتِّباع لسنَّة نبيِّه المصطفى ﷺ.

ولاشكَّ بأنَّ مسائل علم العقيدة والكلام كثيرة جدَّاً، وطرقها متشعِّبة، يحتاج الدُّخول فيها إلى معرفة اصطلاح القوم، وقد كثُرَ الجدال حول كثير من مسائله، حتَّى نُسبت أقوال إلى بعض العلماء لا تتناسب مع مبادئ هذا العلم الشَّريف؛ فكان لهذا العلم حاجة إلى تنقيح بعض مسائله، وتحقيق لبعضها في نسبتها إلى أهلها؛ لكي ننقِّح تراثنا من الخطأ سواء منه المتعمَّد وغير المتعمَّد؛ ولكي يصبح لدينا علم للعقيدة منزَّه عن غير الأدلَّة الواضحة النَّقيَّة والصَّافية.

ومن خلال القراءة في كتب علم الكلام يلاحظ القارئ أنَّ العلماء والمؤلِّفين كثيراً ما ينسبون أقوالاً وآراءً إلى خصومهم، قد يصيبون في نسبتها لهم، وقد يخطئون، وهذا يتردَّد بين جميع الفرق سواء الأشاعرة والماتريديَّة والمحدِّثون والصُّوفيَّة والحنابلة

والفلاسفة والمعتزلة والخوارج وغيرهم.

ونسبة الأقوال إلى من لم يقلها، أو لم يطرحها، أو لم يتَّخذها مذهباً، أو لم يروها ولم يحدِّث بها، أو لم يتبنَّ لوازم قوله، هي إحدى الوسائل التي يلجأ إليها المضلِّلون المغالطون، إذ يأتون إلى أعلامٍ أو أئمَّةٍ كبار؛ فينقلون عنهم أفكاراً لم يدركوها حقَّ الإدراك، ولم يعوها على حقيقتها، ثمَّ يبنون عليها نتائج خطيرة، قد تصل إلى التَّكفير والتَّضليل والتَّبديع.

ومن النَّاس من يقصر نظره على ما دوَّنه علماؤه من الكتب؛ فيحكون فيها لمقالتهم هم بعنوان (أهل الحق، الفرقة النَّاجية، أهل العدل والتَّوحيد، أهل السُّنَّة والجماعة) إلى غير ذلك من العبارات المرونقة، ولمقالات غيرهم بعنوان (المشبِّهة، القدريَّة، الجبريَّة، الرَّافضة)، وغير ذلك من أسماء سمَّوها.

ثمَّ يجيء المتلقُّون بعد ذلك؛ فينقلون أقوال خصومهم من تلك الكتب التي قد حكيت فيها أقوال خصومهم على خلاف ما قالوه، وينسبون ذلك إليهم وهم منه براء، ويحكون أدلَّتهم بعنوان: (حجَّتنا، برهاننا، دليلنا)، وحجَّة من قابلهم بـ: (الشُّبهة، المتمسَّك)، وقد يحذفون منها ما هو مغزى الاستدلال؛ ثمَّ يجيء المؤلِّف بعد ذلك؛ فينقل أقوال خصومهم من تلك الكتب التي قد حُكِيَتْ فيها مذاهبُهم على خلافَ أو غيرَ ما قالوه.

ولا شكَّ في أنَّ هذا المنهج في التَّأليف يشكِّل سببٌ خطيرٌ في اتِّخاذ الأحكام؛ إذ كم من القارئين والمتابعين من يأخذ مذهبه ونظرته إلى غيره من خلال هذه الكتب، وكم تمَّ اتِّخاذ أحكام بالكفر والفسق على أناس نُقِلَ عنهم آراء شاذَّة، وهم لم يقولوها ولم يتلفَّظوا بها، بل جاء أحدهم فكذب عليه بذلك، إمَّا تعمُّداً لشيء بينهما، أو

لسبب ما، وإمَّا خطأ لفهم سقيم أو توجيه أعوج.

ولذلك فقد اخترت موضوعاً يتكلَّم في هذه الأصول وهذه الدِّلالات، وحاولت من خلاله أن أبيِّن أمثلة وضوابط للنَّقل وللنِّسبة إلى الغير، وحرصت أن أكتب فيه بموضوعيَّةٍ تامَّة، دون تحيُّزٍ لمذهب من المذاهب، وقد عنونت لهذا البحث بالعنوان الآتي:

(الخطأ في نسبة الآراء إلى أصحابها في الكتب الكلاميَّة) **(دراسةٌ تأصيليَّةٌ تحليليَّةٌ نقديَّةٌ)**.

أوَّلاً ـ سبب اختيار البحث:

ترجع أسباب اختيار هذا الموضوع إلى عدَّة أسبابٍ نجملها:

١ ـ اهتمامي القديم بمسائل علم الكلام والعقيدة الإسلاميَّة، والذي يرجع إلى السِّنين الأولى من دراستي في كلِّيَّة الشَّريعة، جامعةِ دمشق، والذي تعزَّز في السَّنة التَّمهيديَّة من مرحلة الماجستير حيث تعرَّضنا إلى الكثير من المواضيع المهمَّة، ولكثيرٍ من المسائل التي كُفِّرَ أصحابها بسببها، فحدا بي ذلك إلى تحقيقها، ومعرفة خفايا الأقوال التي كفِّروا من أجلها.

٢ ـ المغالطات التي يقع فيها الكثير من الباحثين عند خوضهم ونقلهم من كتب علم الكلام حيث يقومون بنسبة بعض الآراء إلى أصحابها خطأً، وبنقلٍ غير دقيقٍ يحتاج إلى تنقيحٍ وتبيين، حيث قد ينسب رأياً إلى غير صاحبه، أو ينقص من كلام المنقول عنه نقصاً يغيِّر المعنى أو يخلُّ به؛ فيفهم على غير وجهه الصَّحيح، أو يزيد عليه ما ليس منه؛ فيؤدِّي إلى زيادة المعنى.

ثانياً ـ إشكال البحث وأهمِّيَّته:

يبرز الإشكالُ في هذا البحث من ضرورة وضع ضوابط مطَّردة للنَّقل من

كتب التُّراث، وللنِّسبة إلى علماء المذاهب، سواء منهم المخالفون أو الموافقون؛ فقد يعمد أحد الباحثين إلى نقل آراء خصومه من كتب أصحابه هو، أو يعمد إلى نقل آراء خصومه من كتب إمامٍ معروفٍ بالتَّشدُّد عليهم، أو بالاعتماد على بعض كتبهم دون الأخرى، أو بالاعتماد على كتاب من كتبهم، دُسَّ فيه ما ليس منه، أو أنقص منه ما فيه، أو يعتمد على الكتب المتقدِّمة دون المتأخِّرة، أو على المتأخِّرة دون المتقدِّمة، وقد يعمد بعض الشُّرَّاح إلى بعض المخطوطات التي وقع فيها بعض التَّصحيف أو بعض التَّحريف؛ فيشرحها ظنّاً منه أنَّه القول الصَّحيح، ثمَّ يحاسبهم على هذا الأساس.

من هنا؛ فهذا البحث له أهمِّيَّة كبيرَة جدّاً من حيث:

١ ـ إنَّه يشكِّل تدقيقاً وتمحيصاً لمسائل من التُّراث دار حولها إشكال.

٢ ـ يبرز أهمِّيَّة البحث النَّتائج الخطيرة المترتِّبة على مثل هذه النُّقولات الخاطئة، مثل التَّكفير والتَّفسيق، فكثيراً ما يكفِّر بعضُ العلماء علماءً آخرين، وقد نقلت لهم بعض الأقوال المغلوطة والخاطئة.

٣ ـ وكذلك فإنَّ البحث يعطي الباحث ملكة لمعرفة الصَّحيح من الخاطئ من أقوال العلماء والفرق، وهذا يشكِّل أساساً قويّاً ومتيناً لطالب العلم، وخاصَّة أنَّ المنهج الأساسيَّ المتَّبع في البحث هو المنهج الاستقرائيُّ، حيث تمَّ الاطِّلاع على عددٍ كبيرٍ من الكتب الخاصَّة بكلِّ مذهب من المذاهب الكلاميَّة والعقائديَّة.

ثالثاً ـ الدِّراسات السَّابقة:

لم أجد من كَتَب في هذا الموضوع، وأفرد له دراسة خاصَّة في رسالة ماجستير أو في رسالة دكتوراه؛ فيما يتعلَّق بكتب العقيدة وعلم الكلام، ولم أجد أيضاً من

تكلَّم في هذا الموضوع؛ فيما يتعلَّق بالعلوم الأخرى أيضاً (التَّفسير، الحديث، الفقه، التَّاريخ) على هذا التَّرتيب؛ أي: أن يشير الباحث إلى أسباب الخطأ وصوره وجهاته، ويؤصِّل لها تأصيلاً علميَّاً، ويردُّ كلَّ خطأ إلى أصله الذي تفرَّع منه، أو وقع بسببه، أو نتيجة له.

لذلك فهذا البحث هو دراسة جديدة؛ فيما يتعلَّق بكتب العقيدة وعلم الكلام حتَّى الفلسفيَّة منها.

رابعاً ـ صعوبات البحث:

لابدَّ للباحث أثناء كتابته لبحث من البحوث أن يمرَّ على مصاعب تعرض له أثناء جمعه لمادَّة البحث، وأثناء الرُّجوع إلى الكتب والمراجع، ومن المصاعب ما هو مادِّي أو معنوي، ومن المعنويِّ ما يتعلَّق بالوقت، وما يتعلَّق بالقراءة، وما يتعلَّق بالكتابة والمراجعة وغيرها، ومن المصاعب التي واجهتني في البحث:

١ ـ ضيق الوقت وكثرة المشاغل التي ألهتني عن الكتابة والقراءة.

٢ ـ قلَّة من العلماء من يفصِّل في ذكر المسائل، ويتحرَّى الصَّحيح، بل يكتفون بسرد الأقوال على المشهور عن أصحابها دون تحقيق القول فيها، ممَّا اضطرَّني إلى كثرة الاستقراء في كتب المذاهب بحثاً عن مفتاح لمسألة من المسائل نتحرَّى من خلاله القول الصَّحيح.

٣ ـ قلَّة تراث بعض الفرق والمذاهب وخاصَّة المعتزلة، حيث لم يتوفَّر لديَّ مصنَّفات كثيرة أرجع إليها في تحقيق بعض المسائل عنهم، وخاصَّة بعض علمائهم الذين لا توجد لهم كتب منشورة، أو حتَّى مخطوطة؛ فاضطررت إلى تحقيق ما يتعلَّق بهم من مسائل من كتب المعتزلة الأخرى؛ لعدم توفُّر تراثٍ كافٍ عنهم.

خامساً ـ منهج البحث:

اتَّبعت في البحث مجموعةً من المناهج منها:

المنهجُ الاستقرائيُّ الذي يوثق المسائل ويوزودها بأمَّهات مراجع المذاهب.

المنهج الوصفيّ التَّحليلي، الذي ينقل آراء العلماء من كتبهم، ويحللها ويفصلها ويردها إلى أصولها.

المنهج النَّقدي، الذي يذكر أدلَّة كلِّ فريقٍ من الفِرَقِ في استدلاله على المسائل، ويذكر الرُّدود، مع ذكر مواطن الضَّعف والقوَّة في القول، ووجه الاستدلال بالدَّليل إن كان غامضاً، وتوجيهه إن احتاج الأمر إلى ذلك.

المنهج المقارن الذي يقارن بين أقوال وآراء المذاهب، ويبين الفروق بين الأقوال إن كان هناك ما يدعو إلى ذلك؛ ويرجح الرَّأي الذي ينصره الدَّليل بعيداً عن العصبيَّة لمذهب من المذاهب.

المنهج التَّاريخي الذي يؤصل المسائل ويرجعها إلى الفترة الزَّمنيَّة التي ظهرت فيها.

سادساً ـ منهج الكتابة:

لا يميز الكثير من الباحثين في أبحاثهم بين منهج البحث ومنهج الكتابة وذلك لما بينهما من التَّداخل، ولكنَّني رأيت أن أفرِّق بينهما كما يفعل بعض الباحثين؛ نتيجة لخصوصيَّة هذا البحث، حيث وضعت أهمَّ القواعد التي اعتمدتُّها في كتابة البحث، فمنهج الكتابة يوضِّح الخطوات المتَّبعة في كتابة البحث وصياغته، وطريقة التَّعامل مع النُّصوص والنُّقول والنِّسب والآراء والأدلَّة، وكيفيَّة التَّرجيح والنَّقد، بعيداً عن التَّوثيق والحواشي والتَّراجم للأعلام والشَّخصيَّات والفرق؛ فإنَّ محلَّها

منهج البحث، وقد بيَّنت منهج الكتابة بالخطوات الآتية:

١ ـ عندما أحكي كلام الفرق ومذاهبهم؛ فإنَّني أعني بذلك الأغلب منهم، وإلَّا فلا تخلو فرقة من الفرق من مخالف من علمائها لجمهورها، ولا تكاد تجد مذهباً من المذاهب اتَّفق أهله على مسألة من المسائل إلَّا في النَّادر، والفرق بين هذا المنهج وبين التَّعميم الفاسد أنَّ هذا المنهج يكون الأكثر هو القائل بالقول، بينما بالتَّعميم الفاسد يكون الأقلُّ قائلاً بالقول، ثمَّ يعمَّم على الكلِّ.

٢ ـ عندما نعدِّد آراء أئمَّة مذهب من المذاهب؛ فليس المراد استيعابهم؛ بل المراد ذكر أهمِّ الأئمَّة في المذهب.

٣ ـ قد ننفي صحَّة نسبة قولٍ من الأقوال إلى عَلَم أو مذهب، ونثبت ما تصح نسبته للعَلَم، ولا يدلُّ ذلك على ترجيح ما أثبتناه؛ لأنَّه قد يكون قولاً فاسداً، ولكن هو النَّقل الصَّحيح عن ذلك العَلَم مع كونه فاسداً.

٤ ـ قد ينقل عن مذهبٍ من المذاهب، أو عَلَمٍ من الأعلام قولٌ ما، وينقل عنه أيضاً نفي هذا القول؛ فيكون حديثنا عن إثبات القول الصَّحيح سواء كان هو الإثبات أو النَّفي.

سابعاً ـ خطَّة البحث:

قسمت البحث إلى مقدِّمةٍ وخمسة فصول وخاتمة.

أمَّا المقدِّمة فعرضت فيها سبب البحث وإشكاله وأهمِّيَّته، وإلى الدِّراسات السَّابقة التي تكلَّمت في هذا الموضوع، وإلى منهج البحث وكذلك منهج الكتابة، ثمَّ الخطَّة العامَّة للبحث.

وأمَّا الفصول فهي على النَّحو الآتي:

الفصل التَّمهيدي: وقسمته إلى مبحثين:

المبحث الأوَّل: ووسمته بـ: (التَّعريف بالخطأ وأثره في العلوم الإسلاميَّة)، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأوَّل: الخطأ لغةً واصطلاحاً وتكلَّمت فيه عن معنى الخطأ لغةً والمعاني اللُّغويَّة التي تدور حوله وتعبِّر عنه، ثمَّ عن الخطأ اصطلاحاً، ونقلت تعريفات العلماء لهذا المصطلح وخلاصة ما قيل فيه، ثمَّ عن حثِّ العلماء على نقل القول الصَّحيح.

وأمَّا المطلب الثَّاني: فكان عن أثر الخطأ في نقل الرَّأي في العلوم الإسلاميَّة، حيث ذكرت أثر الخطأ في نقل القول على العلوم الإسلاميَّة غير العقيدة، كالتَّفسير وعلوم القرآن والحديث وعلوم السُّنَّة والفقه وأصوله وعلم التَّاريخ.

والمبحث الثَّاني: ووسمته بـ: (الآثار المترتِّبة على الخطأ في نقل القول في العقائد)، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأوَّل: التَّكفير وتكلَّمت عنه كأثرٍ من آثار الخطأ في نقل القول، وتكلَّمت في التَّكفير عن حديث افتراق الأمَّة، وموقف العلماء منه، وتوجيههم له، وأثره في شيوع التَّكفير بين الأمَّة وبالأخصِّ العلماء منهم.

وأمَّا المطلب الثَّاني: فكان عن تبادل الألقاب المنبوذة كالجبريَّة والقَدَريَّة والمرجئة والمشبِّهة.

الفصل الأوَّل: صور الخطأ وجهاته: وقسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأوَّل: الخطأ الرَّاجع إلى الزِّيادة والنُّقصان في الكلام، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأوَّل: في التَّعميم الفاسد حيث عرَّفته، وبيَّنت موقف القرآن والسُّنَّة منه، وبيَّنت الفرق بينه وبين التَّعميم الصَّحيح، ثمَّ تكلَّمت عن بعض النَّماذج من كتب علم الكلام توضِّح فكرة التَّعميم الفاسد.

وأمَّا المطلب الثَّاني: فكان عن الاحتكام إلى لازم القول، وهل لازم القول قول لصاحبه أم لا؟ حيث تكلَّمت عن دلالة الالتزام، وأقسامها، واختلاف العلماء في لازم المذهب، وكونه قولاً لصاحبه أم لا؟ ثمَّ ناقشت مجموع الأقوال، ورجَّحت ما كان الدَّليل ناصراً له.

وأمَّا المبحث الثَّاني: الخطأ الرَّاجع إلى النَّقل من الكتب، فقسمته إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: كان الحديث فيه عن الاحتكام إلى الكتب المشكوك في نسبتها إلى أصحابها، حيث عرضت فيه للحديث عن كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة، والفقه الأكبر للشَّافعي، والفوائد المشوِّق إلى علوم القرآن وعلم البيان لابن قيِّم الجوزيَّة، وكذلك الرِّسالة الذَّهبيَّة إلى ابن تيميَّة للذَّهبي.

والمطلب الثَّاني: كان الحديث فيه عن الاحتكام إلى بعض الكتب دون الأخرى، فعرضت لكتب الإمام الأشعري وكتب الإمام أبي المعالي الجويني وكتب الإمام فخر الدِّين الرَّازي كمثالٍ يوضِّح هذه الفكرة.

والمطلب الثَّالث: الحديث فيه حول الخلاف في تحريف بعض الكتب، وأثر هذا التَّحريف في نسبة الأقوال والآراء إلى أصحابها؛ فتكلَّمت عن الإبانة للإمام الأشعري، ومؤلَّفَيْن من مؤلَّفات ابن عربي المهمَّة، وهي الفتوحاتُ المكيَّة وفصوص الحكم.

وأمَّا المبحث الثَّالث: فهو فهم كلام الخصم على غير مراده، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأوَّل: والحديث فيه عن تجاهل مراد الخصم من قوله من قبل بعض العلماء أو الباحثين، ونفهم ذلك من خلال عدَّة مسائل وقضايا كالحقيقة والمجاز، وأثرهما في فهم ألفاظ الشَّرع، وخاصَّة في مسائل الأسماء والصِّفات، وكمسألة الأخذ بظواهر النُّصوص والمراد منها عند حديث العلماء فيها، وهل الأخذ بظواهر النُّصوص يؤدِّي إلى تشبيه الله بخلقه أم لا؟ وكذلك مسألة نفي الكيفيَّة في مسألة الصِّفات الإلهيَّة، ومراد أئمَّة السَّلف منها عند إطلاقها.

وأمَّا المطلب الثَّاني: فهو إطلاق الألفاظ على غير معانيها كإطلاق لفظ منع أو جواز حلول الحوادث بالذَّات الإلهيَّة، ومراد كلِّ فرقة من منعه أو من تجويزه، وكيف يتمُّ التَّعامل مع الخصم إذا وقع في مثل هذا الإشكال، وكذلك فهم معنى كلمة الخلق في خلق أفعال العباد، وخاصَّة عند المعتزلة وما رُمُوا بسببه من تهمٍ خطيرةٍ جرَّاء فهم خاطئ لهذه الكلمة.

الفصل الثَّاني: الخطأ في نسبة الآراء في الإلهيَّات: وقسمته إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأوَّل: مسائل الإيمان والتَّوحيد والعالم، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأوَّل: عن الإيمان والتَّوحيد وتكلَّمت عن بعض المسائل التي نسبت إلى أهلها خطأً، كمسألة الإيمان وعلاقته بالتَّقليد عند المعتزلة والأشعري.

والمطلب الثَّاني: عن العالم وقدمه وحدوثه عند الفلاسفة والمتكلِّمين المعتزلة والمحدِّثين كابن تيميَّة وغيره.

المبحث الثَّاني: مسائل الصِّفات الإلهيَّة: وقسمته إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: الصِّفات الذَّاتيَّة، حيث تكلَّمت عن صفة الوحدانيَّة وهل هي صفة ذاتيَّة أم سلبيَّة عند الرَّازي، وكذلك مذهب الأشعري في البقاء، وهل هو ذاتيٌّ قائم في ذات الله تعالى، أم هو معنى سلبيٌّ، ومسائل صفة الإرادة والعلم والكلام.

والمطلب الثَّاني: وهو عن الصِّفات الخبريَّة (التي توهم التَّشبيه)، ومنها اليدان والسَّاق والقدم والوجه والضَّحك والفوقيَّة والرَّأس.

والمطلب الثَّالث: الصِّفات الفعليَّة (التي توهم الحدوث والتَّغيُّر)، وهي الاستواء والنُّزول والمعيَّة والمجيء والإتيان.

والمبحث الثَّالث: مسائل الأفعال الإلهيَّة، وقسمته إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل: خلق أفعال العباد؛ حيث تكلَّمت فيه عن مذهب المعتزلة في هذه المسألة، وبنيته على التَّأصيل الذي أصَّلته سابقاً في مسألة معنى الخلق عندهم، ثمَّ عرضت على مذهب الجويني فيها، والصَّحيح الموجود في آخر كتبه، وما يجب نقله عنه كمذهبٍ له.

والمطلب الثَّاني: في التَّكليف بما لا يطاق، والتَّحقيق في مذهب الإمام الأشعريِّ فيه، وبيان مذاهب العلماء في هذه المسألة أيضاً.

وأمَّا المطلب الثَّالث: فكان الحديث فيه عن التَّحسين والتَّقبيح، ومذاهب أهل السُّنَّة والجماعة وكذلك المعتزلة.

الفصل الثَّالث: الخطأ في نسبة الآراء في النُّبوَّات: وقسمته إلى مبحثين:

المبحث الأوَّل: النُّبوَّة ومكانتها واكتسابها، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأوَّل: مكانة النُّبوَّة حيث تمَّ الكلام فيه عن مكانة النُّبوَّة عند الفلاسفة

مِمَّن نسب إليهم أنَّهم قالوا بتفضيل الفيلسوف على النَّبيِّ، وعند أهل السُّنَّة والجماعة مِمَّن نسب إليهم أنَّهم قالوا بتفضيل الوليِّ على النَّبيِّ.

والمطلب الثَّاني: وهو عن النُّبوَّة بين الاكتساب والتَّوقيف، والكلام دار فيه عن رأي الفلاسفة في اكتساب النُّبوَّة والتَّوقيف فيها، وكذلك رأي ابن حبَّان وأهل التَّصوُّف في المسألة ذاتها.

والمبحث الثَّاني: عن النَّبيِّ ﷺ (مكانته، أدلَّة نبوَّته وحجِّيتها)، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأوَّل: في مكانة النَّبيِّ ﷺ ومعجزاته، حيث عرضت لمسائل عن التَّوسُّل وزيارة قبره ﷺ ومعجزات النَّبيِّ وبالأخصِّ القرآن الكريم والمعراج، وكذلك ألحقت بالمعجزات الحديث عن كرامات الأولياء وخوارق العادة.

والمطلب الثَّاني: وهو عن الدَّليل النَّقليِّ والعقليِّ وأهمِّيَّتهما عند الفرق الإسلاميَّة، كالأشاعرة حيث عرضت لموقف أهمِّ أئمَّة المذهب من الدَّليل النَّقلي، ومثلهم الماتريديَّة والفلاسفة؛ وأمَّا أهل الحديث فعرضت لموقفهم من الدَّليل العقلي.

الفصل الرَّابع: الخطأ في نسبة الآراء إلى أصحابها في السَّمعيَّات: وقسمته إلى مبحثين:

المبحث الأوَّل: المسائل المتعلِّقة بعالمي الجنِّ والملائكة، وما ينسب من إنكارهما إلى الفلاسفة والمعتزلة، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأوَّل: وهو عن عالم الجن.

والمطلب الثَّاني: عن عالم الملائكة وموقف الفارابي وابن سينا منه.

والمبحث الثَّاني: في مسائل المعاد واليوم الآخر، وقسمته إلى مطلبين:

المطلب الأوَّل: وهو عن مسائل المعاد والبرزخ كعذاب القبر وسؤال منكر ونكير والمعاد الجسمانيِّ والنَّفساني.

والمطلب الثَّاني: في مسائل اليوم الآخر وأحداثه كالحساب ونطق الجوارح والميزان ونشر الصُّحف والحوض والصِّراط والمساءلة وفناء النَّار وزوالها.

وفيما يتعلَّق بالخاتمة تكلَّمت عن نتائج البحث العامَّة، حيث أجملت أهمَّ النَّتائج التي تتعلَّق بالمسائل التي تكلَّمت عنها في الرِّسالة، وكذلك ضوابط النَّقل التي يحتاج إليها كلُّ باحثٍ عند نقله من كتاب أو عن عالم آخر من المذاهب والفرق، والتي تشكِّل غاية البحث وهدفه، وخلاصة الكلام في الرِّسالة، وتوصيات الباحث لمن يقرأ البحث وللباحثين من بعده.

ثامناً ـ أهمُّ مصادر البحث:

تمَّ الاعتماد في البحث على الكثير من المصادر والمراجع، ولكن كان لبعض المؤلَّفات أهمِّيَّة خاصَّة حيث تمَّ الاعتماد عليها كثيراً في البحث، وتمَّ النَّقل منها، والتَّأكيد عليها، ومنها:

١ ـ كتاب الأسماء والصِّفات لأبي بكر البيهقي، ونقلت منه، واعتمدت عليه في نقل الرِّوايات التي رويت عن الصَّحابة والتَّابعين في تأويل بعض الصِّفات.

٢ ـ كتاب مجموع الفتاوى لابن تيميَّة، حيث اعتمدت عليه في تحقيق بعض المسائل المشكلة، كما كان له دور في بيان رأي ابن تيميَّة في مسائله التي نسبت إليه، حيث ذكر آراءه بالتَّفصيل وبالأدلَّة الصَّحيحة.

٣ ـ الإشارات والتَّنبيهات لابن سينا حيث تمَّ الاعتماد عليه في توثيق النِّسب إلى الفلاسفة خاصَّة.

٤ ـ وأمَّا فيما يتعلَّق بالمعتزلة، وأهمِّ مصادرهم؛ فكان لموسوعة القاضي عبد الجبَّار والتي تسمَّى: (المغني في أبواب العدل والتَّوحيد) الحظُّ الأكبر في الاهتمام.

تاسعاً ـ الرموز المستخدمة في البحث:

١ ـ ﴿﴾: ويرمز إلى أقواس الآيات القرآنيَّة.

٢ ـ (): ويرمز إلى الأحاديث الشَّريفة، وكذلك الأقوال المنقولة بشكل حرفي.

٣ ـ ت: يرمز إلى تاريخ الوفاة للعَلَم.

٤ ـ هـ: يرمز إلى التَّوثيق بالتَّاريخ الهجري.

٥ ـ م: يرمز إلى التَّوثيق بالتَّاريخ الميلادي.

٦ ـ د/ ط: يرمز إلى أنَّ الكتاب لم يذكر له طبعة.

عبد اللَّطيف عمر المحيمد

القامشلي، القحطانيَّة

١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م

❑ ❑ ❑

الفصل التمهيدي

وفيه مبحثان:

* المبحث الأول: التعريف بالخطأ وأثره في العلوم الإسلامية

* المبحث الثاني: الآثار المترتبة على الخطأ في العقائد

الفصل التَّمهيدي

المبحث الأوَّل
التَّعريف بالخطأ وأثره في العلوم الإسلاميَّة

للخطأ أثر كبير في العلوم الإسلاميَّة المختلفة يعرفه المحقِّقون من العلماء، الذين وقفوا على دقائق المسائل في أحكام الدِّين، ووقفوا على الأقوال الصَّحيحة لأصحابها، ونتيجة ضخامة التُّراث الإسلاميِّ في مختلف الفنون، وبراعة أهله، وكثرة أقوالهم؛ كان من الطَّبيعي أن نرى بعض النَّماذج من وقوع الأخطاء في نقل بعضهم عن بعض وفي النسبة إلى بعضهم.

لهذا ولغيره من الأسباب آثرت أن أبدأ كلامي بتعريف الخطأ بشكل عام وأثره في العلوم الإسلاميَّة وآثاره، وحتَّى أحقِّق ما آثرته قمت بتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين: الأوَّل: في الخطأ لغةً واصطلاحاً، والثَّاني: في أثر الخطأ في العلوم الإسلاميَّة كالتَّفسير والحديث والفقه والتَّاريخ.

* * *

* المطلب الأوَّل ـ الخطأ لغةً واصطلاحاً:

غالباً ما يكون لكلِّ لفظ من الألفاظ العلميَّة تعريفان لغويٌّ واصطلاحيٌّ؛ فاللُّغوي يتمُّ فيه بيان معنى اللَّفظ في أصل اللُّغة التي عرف فيها، وكيفيَّة اشتقاقه،

وأمَّا الاصطلاحيُّ فهو مقصود أهل فنٍّ من الفنون من لفظة ما، يبيِّنون من خلاله مرادهم منه.

أوَّلاً ـ الخطأ لغة:

تكلَّم علماء لغتنا العربيَّة والنُّحاة عن معنى الخطأ لغةً وحاصل كلامهم:

الخطأ: من الفعل أخطأ، أي: ما قابل الصَّواب، ومنه قول النَّبيِّ ﷺ: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثمَّ أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثمَّ أخطأ فله أجر)[1].

ويقال: أخطأ الطَّريق، أي: عدل عن الطَّريق الصَّواب، ويقال أيضاً: أخطأ الهدف، أي: لم يصب الهدف الصَّحيح.

ويعدَّى بالباء إذا كان بمعنى عثر أو غلط كقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ﴾[الأحزاب: ٥].

ويأتي بمعنى الإثم والذَّنب كقوله تعالى: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ٣١][2].

وقد فرَّقوا بين الخطأ وبين الخِطْءِ فقالوا:

الخطأ ما لم يتعمَّد، وإليه الإشارة في قول النَّبيِّ ﷺ: (إنَّ الله ﷻ تجاوز لأمَّتي

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنَّة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، برقم: (٦٩١٩)،٦/ ٢٦٧٦.

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: خطأ، ١/ ٦٥. المعجم الوسيط، تأليف: إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزَّيَّات ـ حامد عبد القادر ـ محمَّد النَّجَّار، مادة: خطأ، ١/ ٢٤٢.

عن الخطأ والنِّسيان وما استكرهوا عليه)[١]، وأمَّا الخطءُ فهو المتعمَّد كما يفهم من قوله تعالى: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾[الإسراء: ٣١][٢].

وفرَّقوا بين قولنا (أخطَأ)، وبين قولنا (خَطِئ)؛ فقالوا:

خَطِئ لما صنعه عمداً وهو الذَّنب، وأخطأ لما صنعه خطأ غير عمد[٣].

وقيل: خطئ في دينه، وأخطأ: إذا سلك سبيل خطأ عامداً أو غير عامد[٤]، وعليه فلا تستعمل خَطِئ إلَّا عن الخطأ في الدِّين، وإذا أراد أن ينسب إلى الخطأ يقال: خطَّأه تخطئةً وتخطيئاً، وإذا أراد التَّظاهر بالخطأ يقال: تخاطأ.

واسم الفاعل: الخاطِئ، ومُخطِئ، ومن الأوَّل: قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا خَٰطِـِٔينَ﴾ [يوسف: ٩٧].

وفرَّقوا بينهما بقولهم: المخطئُ من أراد الصَّواب فصار إلى غيره، والخاطئ: من تعمَّد لما لا ينبغي.

واسم المفعول: مخطَأ، واسم المكان: مُخطَأٌ فيه، والمبالغة: خطَّاء.

---

(١) أخرجه البيهقي في السُّنن الكبرى في كتاب الطَّلاق، باب ما جاء في طلاق المكره، برقم: (١٤٨٧٣)، ٧/ ٣٥٦، قال ابن الملقِّن: (قال الحاكم في مستدركه: هذا حديث صحيح على شرط الشَّيخين، قال البيهقي: جوَّد إسناد هذا الحديث بشر بن بكر، وهو من الثِّقات. (انظر: البدر المنير، ابن الملقِّن،٤/ ١٧٧).

(٢) انظر: تحرير ألفاظ التَّنبيه، النَّووي، ص: ٢٩٤.

(٣) انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادَّة: خطأ، ١/ ٦٥. المعجم الوسيط، مادَّة: خطأ، ١/ ٢٤٢.

(٤) انظر: تحرير ألفاظ التَّنبيه، النَّووي، ٢٩٤، المعجم الوسيط، مادَّة: خطأ، ١/ ٢٤٢.

والخطيئة: الذَّنب على عمد ومنه قوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارًا﴾[نوح: ٢٥]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِيٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوۡمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشُّعراء: ٨٢]، والجمع خطايا، وأصلها: (خَطَائِئ) قلبت الهمزة الثَّانية ياء؛ لاجتماع الهمزتين؛ فصارت: (خَطَائِي)، ثمَّ قلبت الياء ألفاً؛ فصارت: (خطائا)، ثمَّ قلبت الهمزة الأولى ياء؛ فصارت: (خطايا).

وتأتي بمعنى: النَّبذ اليسير من كلِّ شيء، يقال: بأرض فلان خطيئة من وحش، أي: نبذ منه.

وأمَّا قول القائل: ما أخطأه! فهو تعجُّبٌ من خَطِئَ لا من أخطأَ[١].

ثانياً ـ الخطأ اصطلاحاً:

لا يختلف المعنى الاصطلاحيُّ للخطأ عن المعنى اللُّغويِّ كثيراً، بل يدور في فلكه؛ فنستطيع أن نقول: إنَّ النُّقطة التي تجتمع فيها معاني الخطأ كلها هي (مخالفة الفعل الصَّحيح)، وهو بدوره ينقسم إلى شقَّين:

١ ـ الخطأ المتعمَّد: وذلك يكون عندما يقدم المرء على فعل خطأ معيَّن، وهو يعرف أنَّه على خطأ؛ كمن يقدم على قتل شخص آخر؛ فهذا الفعل يوسم بالخطأ؛ لأنَّه مخالف للفعل الحسن والصَّائب.

وإذا كان الخطأ في نسبة الرَّأي على هذا النَّحو ـ أي متعمَّداً ـ فإنَّه يكون من قبيل الكذب، وهو نادر ولا نكاد نجد له صورة نقطع فيها بالتَّعمُّد.

٢ ـ الخطأ غير المتعمَّد: ويكون لَمَّا يقدم المرء على فعل أو قول، وهو لا يدرك

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادَّة: خطأ، ١/ ٦٥. الصَّحاح في اللُّغة، الجوهري، مادة: خطأ، ١/ ١١٤.

مدى قبح فعله؛ فيعتقد أنَّـه يقـوم بفعل حسن، وهـذا أغلب ما يكون في الأمور التي يخفى على العقل حسنها.

ويدخل في هذا الشِّقِّ الخطأ في الاجتهاد، وهذا ما أشار إليه ابن الجوزي (٥٩٧هـ)[١] في تعريفه للخطأ لغةً؛ فقال: (**الخطأ في اللُّغة: عبارة عن وقوع الفعل على خلاف مقصود الفاعل**)[٢].

وكل علم وجد لصون الإنسان عن نوع من أنواع الخطأ؛ فغاية علم التَّجويد مثلاً: صون اللِّسان عن الخطأ في تلاوة كتاب الله والخطأ في هذا العلم يسمَّى **لحناً**، وغايـة علم المنطـق: صون العقل من الخطأ في التَّفكير والاستنتاج، وغايـة علـم المصطلح: صون المحدِّث عن الخطأ في الحكم على الحديث النَّبويِّ وتمييز الصَّحيح من الضَّعيف، وغاية علم أصول الفقه: صون الفقيه عن الخطأ في استنتاج الأحكام الفرعيَّة والفقهيَّـة من الآيات والأحاديث؛ ولذلك فإنَّك تجد علماء الحديث عند طعنهم في رجل كثيراً ما يقولون (كثير الخطأ، خطَّاء، يُخطِئ).

ثالثاً ـ حرص العلماء على نقل القول الصَّحيح:

لا شكَّ أنَّ المنهج السَّليم هو أن يتمَّ تقصِّي القول الصَّحيح عن صاحبه، وذلك لما في النَّقل الخطأ من تغيير لفهم الحقائق، واتِّهام بالباطل، وقد نبَّه كثير من علماء المسلمين على هذا المنهج، وبيَّنوا النَّتائج المترتِّبة على النَّقل الخطأ من تكفير

(١) عبد الرَّحمن بن علي، أبو الفرج، ابن الجوزي، (ت: ٥٩٧هـ)، إمام حنبلي، صنَّف في كلِّ الفنون، لـه مصنَّفات منها: (تلبيس إبليس)، و(روح الأرواح) وغيرها. (انظر: الوافي بالوفيَّات، الصَّفدي، ٣٣/ ٤٠).

(٢) نزهة الأعين النَّواظر، ابن الجوزي، ١/ ٢٧١.

ورمي بالألقاب التي لا تليق بمسلم، وقد ذكر الإمام الأشعريُّ (٣٢٤هـ)[١] للنَّقل الخطأ خمسة أشكال وهي:

الأوَّل: التَّقصير في حكاية قول الخصم، وفي هذا يقول الإمام الأشعريُّ: **(ورأيت النَّاس في حكاية ما يحكون من ذكر المقالات، ويصنِّفون في النِّحل والدِّيانات من بين مقصِّر فيما يحكيه)**[٢].

الثَّاني: الغلط غير المتعمَّد في حكاية قول الخصم، وفي هذا يقول الأشعريُّ: **(وغالط فيما يذكره من قول مخالفيه)**[٣].

الثَّالث: تعمُّد الكذب في حكاية قول الخصم؛ لإلصاق القول الشَّنيع فيه، يقول الأشعريُّ: **(ومن بين متعمِّد للكذب في الحكاية إرادة التَّشنيع على من يخالفه)**[٤].

الرَّابع: ترك التَّقصِّي في الرِّواية عند الاختلاف، وكأنَّه يشير إلى التَّعميم الفاسد، يقول: **(ومن بين تارك للتَّقصِّي في روايته لما يرويه من اختلاف المختلفين)**[٥].

الخامس: الزِّيادة على قول الخصم ومحاسبتهم باللَّازم، يقول: **(ومن بين من**

---

(١) عليُّ بن إسماعيل، أبو الحسن الأشعري، (ت: ٣٢٤هـ)، إمام أهل السُّنَّة والجماعة وناصر مذهبهم، ولد في البصرة وكان معتزليًّا أوَّل أمره ثمَّ رجع، له: (مقالات الإسلاميِّين) و(الإبانة عن أصول الدِّيانة) وغيرها. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٥/ ٨٧).

(٢) مقالات الإسلاميِّين، الأشعري،ص: ١.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ١.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ١.

(٥) المرجع السَّابق، ص: ١.

يضيف إلى قول مخالفيه ما يظنُّ أنَّ الحجَّة تُلْزِمُهُم به)(١).

ثمَّ بيَّن الأشعريُّ بأنَّ سبيل العلماء الرَّبَّانيِّين لا يتَّفق مع هذه الأشكال، وأنَّهم يتقصُّون الحقائق عن أهلها ويسندون قول كلِّ قائل إليه، يقول: (**وليس هذا سبيل الرَّبَّانيِّين، ولا سبيل الفطناء المميِّزين**)(٢).

وكذلك أشار الإمام ابن حزم (٤٥٦هـ)(٣) إلى هذه الأشكال بأسلوب آخر؛ فقال: (**أمَّا بعد: فإنَّ كثيراً من النَّاس كتبوا في افتراق النَّاس في دياناتهم ومقالاتهم كتباً كثيرةً جدًّا؛ فبعض أطال وأسهب وأكثر وهجر، واستعمل الأغاليط والشَّغب**)(٤)، وهو بهذا الكلام يشير إلى الزِّيادة على قول الخصم ما ليس من قوله، ثمَّ بيَّن نتيجة ذلك؛ فقال: (**فكان ذلك شاغلاً عن الفهم، وقاطعاً دون العلم**)(٥).

ثمَّ يضيف ابن حزم شكلاً آخر من أشكال الخطأ في نقل القول؛ فيقول: (**وبعضٌ حذف وقصر وقلَّل واختصر، وأضرب عن كثير من قوى معارضات أصحاب المقالات**)(٦)، وهو يشير في ذلك إلى التَّقصير في القول والإنقاص منه، وأشار إلى أمر مهمٍّ وهو أن يقوم النَّاقل بتجاهل دليلٍ قويٍّ من أدلَّة خصمه حتَّى

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ١.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ١.

(٣) عليُّ بن أحمد، ابن حزم الظَّاهري، (ت: ٤٥٦هـ)، عالم الأمَّة الإسلاميَّة وناشر مذهب الظَّاهرية، ترك الجاه وانصرف إلى طلب العلم، له: (الفِصَلُ في الملل والنِّحل)، و(المحلَّى بالآثار). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٨/ ١٨٥).

(٤) الفِصَلُ في الملل والأهواء والنِّحل، ابن حزم، ١/ ٣٩.

(٥) المرجع السَّابق، ١/ ٣٩.

(٦) المرجع السَّابق، ١/ ٣٩.

لا يشتهر هذا الدَّليل بين القارئين؛ فيكون حجَّة عليه حين لا يستطيع ردَّه بحجَّةٍ قويَّة، ولذلك كما يرى ابن حزم كان: (**غير منصف لنفسه في آن، لا يرضى لها بالغبن في الإبانة، وظالماً لخصمه في آن، لم يوفه حقَّ اعتراضه، وباخساً حقَّ من قرأ كتابه**)[1].

ويرى الصَّنعانيُّ (١١٨٢هـ)[2] بأنَّ السَّبب في الخطأ في نقل القول بشتَّى أشكاله إنَّما هو راجع إلى التَّقليد واتِّباع الآباء والأجداد فيما يقولون ويحكون، وَوَصْفِ أنفسِهم بأهل الحقِّ والفرقة النَّاجية وغيرها من الأوصاف التي يدَّعيها أهل كلِّ فرقة، وَوَصْفِ غيرهِم بأنَّهم مشبِّهة وقدريَّة وجبريَّة، ثمَّ يبيِّن أنَّ الاعتماد على كتب الأوائل، وأخذها دون تمحيص في حكاية أقوال المخالفين؛ هو ما أدَّى إلى انتشار الأقوال غير الصَّحيحة عن بعض العلماء والفرق[3].

وأرجع موسى بن ميمون (٦٠٣ هـ)[4] أسباب التَّناقض والتَّضاد التي من الممكن أن توجد في كتاب من الكتب أو في تأليف من التَّآليف إلى سبعة أسباب:

الأوَّل: أن يكون المؤلِّف جمع أقاويل النَّاس وهم آراء مختلفة وحذف السَّند

(١) المرجع السَّابق، ١/ ٣٩.

(٢) محمَّد بن إسماعيل بن صلاح، الأمير الصَّنعاني، (ت: ١١٨٢هـ)، مجتهد، من بيت الإمامة في اليمن، ابتلي كثيراً من قبل الجهَّال، توفِّي في صنعاء، من كتبه: (توضيح الأفكار)، و(سبل السَّلام). (انظر: معجم المؤلِّفين، ٩/ ٥٦).

(٣) إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، الصَّنعاني، ص: ٤٨.

(٤) موسى بن ميمون بن يوسف، أبو عمران القرطبي، طبيب وفيلسوف يهودي، اختلف في تاريخ وفاته فقيل (٦٠١هـ) وقيل: (٦٠٣هـ)، توفِّي في طبريَّا بفلسطين، له: (دلالة الحائرين)، و(الفصول) و(تهذيب الاستكمال لابن هود). (انظر: الأعلام للزِّركلي، ٧/ ٣٢٩ـ ٣٣٠).

ولم ينسب كلَّ قولٍ لقائله فيوجد في ذلك التَّأليف تناقض لكون إحدى القضيتين مذهب شخص والقضيَّة الأخرى مذهب شخص آخر.

الثَّاني: كون صاحب الكتاب كان له رأي ما ثمَّ رجع عنه ودوِّنت أقاويله الأولى والثَّانية.

الثَّالث: كون تلك الأقاويل ليست على ظاهرها بل يكون بعضها على ظاهره وبعضها مثلاً؛ فيكون له باطن.

الرَّابع: أن يكون الموضوعان مختلفين ولم يبيِّن أحدهما في موضعه فيظهر تناقض في القول وليس هناك تناقض في الحقيقة.

الخامس: أن يذكر قولين، أحدهما للتَّفهيم والتَّعليم، فيلجأ إلى ذكره لتبسيط فهمه للسَّامع، فيُظَنُّ أنَّه رأيه وقوله.

السَّادس: خفاء التَّناقض وكونه لا يتبيَّن إلَّا بعد مقدِّمات كثيرة، وكلَّما احتيج إلى إظهاره إلى مقدِّمات أكثر كان أخفى، فيمر ذلك على العالم والمؤلِّف ويَظُنُّ أن القضيَّتين لا تناقض بينهما.

السَّابع: أن يكون الكلام في أمور غامضة جدًّا، ينبغي إخفاء بعض معانيها وإظهار البعض الآخر، فيحتاج لتوضيح بعضها إلى ذكر مقدِّمةٍ ما، ويحتاج لتوضيح بعضها الآخر إلى ذكر مقدِّمات تناقض المقدِّمات تلك، فيقع المؤلِّف أو السَّامع في الخلط بينهما واعتقاد التَّناقض بينهما[١].

وقد طالب ابن الوزير (٨٤٠هـ)[٢] النَّاقل لأقوال غيره بالتَّقوى عند النَّقل،

---

(١) دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، ص: ١٨ ـ ٢٠.

(٢) محمَّد بن إبراهيم، ابن الوزير، (ت: ٨٤٠هـ)، مجتهد باحث، من أعيان اليمن، تعلَّم =

وأن يستحضر مراقبة الله تعالى، يقول: (**وإذا نقلت مذاهبهم؛ فاتّق الله في الغلط عليهم، ونسبة ما لم يقولوه إليهم، واستحضر عند كتابتك ما يبقى بعدك، قوله ﷻ:** ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا۟ وَءَاثَٰرَهُمْ﴾[يس: ١٢])[١]، ثمَّ أنشد:

ولا تكتب بكفِّك غير شيء   يسرُّك في القيامة أن تراه[٢]

* * *

* المطلب الثَّاني ـ أثر الخطأ في نقل الرَّأي في العلوم الإسلاميَّة:

أعرض في هذا المطلب لبعض المسائل التي وقع فيها الخطأ، إمَّا في النَّقل أو الفهم؛ فيما يتعلَّق ببعض العلوم الإسلاميَّة، وأقتصر على أربعة علوم هي: التَّفسير والحديث والفقه والتَّاريخ، وهذا المطلب هو تمهيد وتوضيح لصورة البحث ومضمونه وأثره؛ ليتمَّ من خلاله التَّوصُّل إلى معناه في العقائد.

أوَّلاً ـ أثر الخطأ في علوم القرآن والتَّفسير:

المراد من علوم القرآن هنا: المعارف والمباحث التي تختصُّ بالقرآن بما فيها التَّفسير والنَّاسخ والمنسوخ والمكِّيُّ والمدنيُّ وأسباب النُّزول والقراءات وغيرها، وعلم التَّفسير هو من العلوم التي تحفل كتبه بالخطأ في النَّقل، وذلك لكثرة التَّفاسير المغلوطة التي نقلت عن علماء الأمَّة، وسوف أشير إلى بعض المسائل المغلوطة

= بصنعاء ومكَّة، له: (إيثار الحقِّ على الخلق) و(العواصم والقواصم في الذَّبِّ عن سنَّة أبي القاسم). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٨/ ٢١٠).

(١) العواصم والقواصم في الذَّبِّ عن سنَّة أبي القاسم، ابن الوزير اليماني، ١/ ١٨٦.

(٢) المرجع السَّابق، ١/ ١٨٦.

التي نقلها بعض المفسرين عن أصحابها على أنَّها أقوال مسلَّم بها، ومن أهمِّ هذه المسائل:

نسبة تفسير الفلك ببطون النِّساء إلى عليٍّ ﷺ:

نسب إلى عليِّ بن أبي طالب (٤٠هـ) ﷺ أنَّه قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾[يس: ٤١] أنَّ الفلك المشحون هو بطون النِّساء كنوعٍ من أنواع التَّشبيه، ولا شكَّ أنَّ هذا تفسيرٌ باطنيٌّ لا يمكن أن يصحَّ عن علي ﷺ، وهو من أعلم الصَّحابة باللُّغة العربيَّة وبوجوه التَّفسير القرآنيِّ، وما يصحُّ منه وما لا يصح، وقد نسب هذا التَّفسير إلى عليٍّ ﷺ كلٌّ من الماوردي (٤٥٠هـ)[١] والجاوي (١٣١٦هـ)[٢] في تفسيريهما[٣].

وأمَّا ما يدلُّ على عدم صحَّة هذه النِّسبة إلى عليِّ بن أبي طالب فهو أنَّه لم يذكر أيَّ سند لهذا القول، ولم يذكره أيٌّ من العلماء الذين ألَّفوا في التَّفسير بالمأثور كالإمام ابن جرير الطَّبري (٣١٠هـ)[٤].

---

(١) عليُّ بن محمَّد حبيب، أبو الحسن الماوردي، (ت: ٤٥٠هـ)، قاضي القضاة في عهد القائم بأمر الله العبَّاسي، له: (النُّكت والعيون) و(الأحكام السُّلطانيَّة) و(أعلام النُّبوَّة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبيُّ، ١٨/ ٦٥).

(٢) محمَّد بن عمر نووي الجاوي، (ت: ١٣١٦هـ)، مفسِّر، متصوِّف، له: (مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد) و(شرح البداية والهداية للغزالي). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٢/ ٨٦).

(٣) انظر: النُّكت والعيون، الماوردي، ٥/ ١٩، مراح لبيد لكشف معنى قرآن مجيد، محمَّد بن النَّووي الجاوي، ٢/ ٢٩٠.

(٤) محمَّد بن جرير الطَّبري، أبو جعفر، (ت: ٣١٠هـ)، المؤرِّخ والمفسِّر الإمام، له: (تاريخ =

وقد نفى صحَّة هذه النِّسبة أبو حيَّان الأندلسي (٧٤٥هـ)[١]، ونفى أن يكون هذا التَّفسير الباطني صادراً من علي[٢]، ثمَّ إنَّ الشَّوكانيَّ (١٢٥٠هـ)[٣] ذكر هذا القول، ولم يسنده إلى عليٍّ وضعَّفه[٤].

نسبة كتاب (تنوير المقباس) إلى ابن عبَّاس (٦٨هـ):

نسب إلى ابن عبَّاس (٦٨هـ) ﷺ كتاب في التَّفسير سمِّي: (تنوير المقباس من تفسير ابن عبَّاس) وقد جمعه الفيروزابادي (٨١٧هـ)[٥] صاحب القاموس، وهو من طريق (**محمَّد بن مروان السُّدِّي الصَّغير، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عبَّاس** ﷺ).

= الرُّسل والملوك) و(جامع البيان في تأويل آي القرآن). (انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٤/ ٢٦٨).

(١) محمَّد بن يوسف، أبو حيَّان الغرناطي، (ت: ٧٤٥هـ)، أحد كبار النُّحاة والمفسِّرين، له: (البحر المحيط في تفسير القرآن)، و(النَّهر مختصر البحر). (انظر: الوافي بالوفيَّات، ٥/ ١٧٥).

(٢) انظر: البحر المحيط، ٧/ ٣٢٣.

(٣) محمَّد بن علي الشَّوكاني، (ت: ١٢٥٠هـ)، أصولي ومفسر، من كبار علماء اليمن، له مصنَّفات كثيرة منها: (نيل الأوطار) و(البدر الطَّالع) و(فتح القدير). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٢/ ٥٢).

(٤) قال: (**وأمَّا الرَّابع ففي غاية البعد، والنَّكارة**) (فتح القدير، الشَّوكاني، ٤/ ٣٧٢)، ويريد بالرَّابع: الذي نسب إلى عليٍّ ﷺ.

(٥) محمَّد بن يعقوب، الفيروزابادي، (ت: ٨١٧هـ)، من أئمَّة الأدب واللُّغة، له مصنَّفات منها: (القاموس المحيط) و(المغانم المطابة في معالم طابة). (انظر: طبقات الشَّافعيَّة، ابن قاضي شهبة، ٤/ ٦٣).

وهذا السَّند هو الذي تكلَّم فيه الكثير من العلماء بالضَّعف، وقد نفى صحَّة هذه النِّسبة عن ابن عبَّاس من المعاصرين الأستاذ محمَّد حسين الذَّهبي في كتابه (التَّفسير والمفسِّرون)[1].

وبذلك يتَّضح أنَّ كلَّ ما روي عن ابن عبَّاس بهذا السَّند ضعيف، ولا يثبت عنه، وأنَّ من ينقل عنه من هذا التَّفسير؛ فإنَّه يسند القول إلى غير قائله إلَّا إن ثبت من غير طريق.

نسبة قراءة: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُاْ﴾[فاطر: ٢٨] بالرفع إلى أبي حنيفة (١٥٠هـ)[2].

نقل هذه القراءة عن أبي حنيفة محمَّد بن جعفر الخزاعي، المتوفَّى سنة: (٤٠٧هـ)، ونقلها عن محمَّد بن جعفر أبو القاسم الهذلي، وهي من القراءات الشَّاذَّة، وأبو حنيفة بريء منها، ولا تصحُّ عنه[3].

---

(١) انظر: الأوسط في السُّنن، النِّيسابوري، ١١/ ١٠٤، العُجاب في بيان الأسباب، ابن حجر، ص: ٢٦٣، اللآلئ المصنوعة، السِّيوطي، ١/ ٤٥٧، لباب النُّزول، السِّيوطي، ص: ٧، تدريب الرَّاوي، السِّيوطي، ١/ ١٨١، تنزيه الشَّريعة المرفوعة، ابن عراق الكناني، ٢/ ٣٩٧، الفتح السَّماوي، المناوي، ص: ١٤٥، اليواقيت والدُّرر، المناوي، ص: ١٤٠، التَّفسير والمفسِّرون، محمَّد حسين الذَّهبي، ١/ ٦٢، ٦٣، وانظر: تذكرة الموضوعات، الفتني، ص: ٣٧.

(٢) النُّعمان بن ثابت، أبو حنيفة، (ت: ١٥٠هـ)، إمام المذهب الحنفي، فقيه مجتهد، ولد في الكوفة، له: (المسند) و(المخارج) وكان متكلِّماً وفقيهاً وأحد أئمَّة أهل السُّنَّة الأربعة. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبيُّ، ٦/ ٣٩٢).

(٣) انظر: تاريخ الأدب العربي، الرَّافعي، ٢/ ٤٦.

قال الذَّهبيُّ (٧٤٨هـ)[١] عن محمَّد بن جعفر: (ألَّف كتاباً في قراءة الإمام أبي حنيفة، فوضع الدَّارقطني خطَّه عليه، بأنَّ هذا موضوع لا أصل له، وقال غيره: لم يكن ثقة)[٢].

ثمَّ بيَّن الذَّهبي أنَّها لا يشتغل بها لبطلانها، ونقلها الزَّمخشري بصيغة التَّضعيف[٣].

وقال مصطفى صادق الرَّافعي (١٣٥٦هـ)[٤]: (وأوَّل من اشتهر من القراء بالشَّواذ، وعني بجمع ذلك واستقصائه وإظهاره دون الصَّحيح، أبو الفضل محمَّد بن جعفر الخزاعي في أواخر المائة الثَّانية، فقد جمع قراءة نسبها إلى الإمام أبي حنيفة رحمه الله، ومنها: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾[فاطر: ٢٨] وقد أكذبوه في إسناده وجعلوه مثلاً بينهم في القراءات الموضوعة المردودة)[٥].

ثانياً ـ أثر الخطأ في علم الحديث:

علم الحديث هو العلم الذي تدرس من خلاله السُّنَّة النَّبويَّة، وهو العلم

---

(١) محمَّد بن أحمد، الذَّهبي، (ت: ٧٤٨هـ)، مؤرِّخ، محدِّث، له مصنَّفات كثيرة منها: (سير أعلام النُّبلاء)، و(العبر في خبر من غبر)، و(تاريخ الإسلام). (انظر: الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ٥/ ٦٦).

(٢) ميزان الاعتدال، ٦/ ٩٢، ٩٣.

(٣) انظر: ميزان الاعتدال، ٦/ ٩٢، ٩٣، الكشَّاف، الزَّمخشري، ٣/ ٦٢٠.

(٤) مصطفى صادق بن عبد الرَّزاق، الرَّافعي، (ت: ١٣٥٦هـ)، أديب وشاعر وكاتب، من طرابلس الشَّام، توفِّي في طنطا بمصر، له: (ديوان شعر)، و(وحي القلم)، و(حديث القمر). (انظر: الأعلام للزِّركلي، ٧/ ٢٣٥).

(٥) تاريخ الأدب العربي، ٢/ ٤٦.

الذي لولاه لضاعت كثير من الأحاديث الشَّريفة؛ إلَّا أنَّ العلماء الأبرار الذين سخَّرهم الله كسبب من أسبابه لحفظ السُّنَّة بذلوا أعمارهم في تقعيد قواعده(١).

وأمَّا عن الخطأ في نقل القول عن صاحبه في هذا العلم؛ فمن أهمِّ مظاهر الخطأ في علم الحديث الكذبُ المتعمَّدُ في نقل الأحاديث ورفعها إلى النَّبيِّ أو وقفها على صحابيٍّ أو تابعيٍّ، ومن الآثار الخطيرة لذلك أن يستدلَّ أحد النَّاقلين بهذه الأحاديث على قضيَّةٍ شرعيَّةٍ؛ فيُضيِّع الحقَّ ويُشهِر الباطل، ونحن نتكلَّم عن ظاهرة الكذب في نقل الحديث النَّبوي، أو نسبته وما له من آثار خطيرة على ديننا الحنيف.

ومن أهمِّ أسباب انتشار ظاهرة الكذب في الحديث النَّبويِّ التَّأخُّر في تدوين الحديث النَّبوي، واستغلال الكثير من الزَّنادقة لهذا الأمر؛ لإشاعة الأحاديث المكذوبة، وقد ذكر العلماء بعض الأمثلة عن هؤلاء الكذَّابين؛ منهم الذَّهبي (٧٤٨هـ)، الذي نقل أنَّ محمَّد بن يونس الكديمي البصري قد وضع أكثر من ألف حديث(٢)، وأنَّ أحمد الجويباري وابن تميم السَّعدي قد وضعا قرابة مئة ألف حديث(٣).

ويتبيَّن ذلك من خلال نقلنا لعدَّة أحاديث نقلها الكذَّابون:

الحديث الأوَّل: وفيه: (**رأيت ليلة أسري بي الكوفة، ودخلت مسجدها، وصلَّيت فيه أربع ركعات**)(٤).

---

(١) انظر: علوم الحديث، ابن الصَّلاح، ص: ٥٢. التَّقييد والإيضاح، الحافظ العراقي، ص: ١١٥. فتح المغيث شرح ألفيَّة الحديث، السَّخاوي، ١/ ٢٢٥.

(٢) انظر: تذكرة الحفَّاظ، الذَّهبي، ٢/ ١٤٤. ميزان الاعتدال، الذَّهبي، ٦/ ٣٧٨.

(٣) انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٢/ ١٣١.

(٤) هذا الحديث وضعه يحيى بن محمَّد التَّجيبي وهو كذَّاب. (انظر: ميزان الاعتدال، =

الحديث الثَّاني: وفيه: (**الباذنجان شفاء من كلِّ داء**)[1].

الحديث الثَّالث: وفيه: (**إنَّه سيكون في أمَّتي رجلٌ يقال له: أبو حنيفة، يجدِّد الله سنَّتي على يده**)[2].

الحديث الرَّابع: وجاء فيه أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال لعائشة (٥٨هـ): (**لا تأكلي الطِّين فإنَّه يعظِّم البطن، ويصفِّر اللَّون، ويذهب ببهاء الوجه**)[3].

ثالثاً ـ أثر الخطأ في علم الفقه:

الفقه في اللُّغة هو الفهم[4]، ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَـٰشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾[هود: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿فَمَالِ هَـٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾[النِّساء: ٧٨].

وفي الاصطلاح هو معرفة الأحكام الشَّرعيَّة والعمليَّة المكتسبة من أدلَّتها التَّفصيليَّة[5]، ويدلُّ عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[التَّوبة: ١٢٢].

ومن السُّنَّة قول النَّبيِّ ﷺ: (من يُرِدِ اللهُ به خيراً يفقِّه في الدِّين)[6] ودعاؤه ﷺ

= ٧/ ٢١٨، لسان الميزان، ٩/ ٢٩٢).

(١) وضعه أحمد بن محمَّد الملحمي الجرجاني، وهو كذَّاب. (الكشف الحثيث عمَّن رُمِيَ بوضع الحديث، سبط ابن العجمي، ١/ ٥٢).

(٢) وضعه أحمد بن عبد الله الجويباري، وهو كذَّاب. (الموضوعات، ابن الجوزي، ٢/ ٤٩).

(٣) رواه يحيى بن هاشم السِّمسار الكوفي، وهو كذَّاب. (الموضوعات، ابن الجوزي، ٣/ ٣٣).

(٤) انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادَّة: فقه، ١٣/ ٥٢٢، المعجم الوسيط، مادة: فقه، ٢/ ٦٩٢.

(٥) انظر: الموسوعة الفقهيَّة الكويتيَّة، ١/ ١٣.

(٦) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب: من يرد الله به خيراً يفقِّهه في الدِّين، برقم: (٧١)، ١/ ٣٩.

لابن عبَّاس رضي الله عنه: (اللَّهمَّ فقِّهه في الدِّين وعلِّمه التَّأويل)[١].

وقد حرص العلماء والفقهاء على تقصِّي القول الصَّحيح عن صاحبه وفقاً لأصوله التي وضعها لمذهبه؛ فالشَّافعيَّة أخذوا أصولهم عن الإمام الشَّافعي (٢٠٤هـ)[٢] ضمن الأصول التي وضعها في كتابه (الرِّسالة)، وهو أوَّل كتاب أُلِّف في أصول الفقه[٣]؛ فيقومون بتأصيل الأحكام وفق القواعد الأصوليَّة التي قعَّدها إمامهم، وكذلك الحنفيَّة والمالكيَّة والحنابلة وغيرهم.

لكن هذه القاعدة ليست مطَّردة؛ فقد يقع أحد الفقهاء في خطأ في النَّقل، أو التَّحرير، أو التَّأصيل؛ فينسب القول إلى أحد الأئمَّة دون تمحيص، أو تأكُّد من صحَّته، وللخطأ عند الفقهاء عدَّة صور وأشكال منها:

١ ـ أن يقوم أحد الأئمَّة بتأصيل مسألة على أصول مذهبه، أو أصول مذهب غير مذهبه فيَخْطَأ، فيقوم بنسبة القول الذي توصَّل إليه إلى إمامه أو إلى غيره خطأ.

٢ ـ أن ينقل قولاً عن مذهب خطأ، إمَّا لقلَّة علمه به، أو لالتباس المسائل عليه، فيخلط بعضها في بعض.

٣ ـ أن ينقل قولاً عن أحد أئمَّة مذهب من المذاهب ثمَّ يعمِّمه على بقيَّة علماء المذهب دون تخصيصه بمن قاله؛ فيعتقد القارئ بأنَّ هذا هو القول المعتمد

(١) أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، برقم: (١٤٣)، ١/ ٦٦.

(٢) محمَّد بن إدريس، الإمام الشَّافعي، (ت: ٢٠٤هـ)، أحد الأئمَّة الأربعة، ولد في غزَّة وتوفِّي في مصر، وكان من أفقه النَّاس وأعلمهم بدين الله، له: (الرِّسالة)، و(الأم). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٦/ ١٠).

(٣) انظر: الموسوعة الفقهيَّة الكويتيَّة، ١/ ٣٣.

أو الرَّاجح أو على الأقلِّ هو قول جمهور علماء المذهب.

٤ ـ أن ينقل قولاً ضعيفاً غير معتمد؛ فينقله على أنَّه هو المذهب الرَّاجح، وهذا شكل من أشكال الخطأ الخفي.

وهذه بعض الأمثلة التي وقع فيها خطأ أو غلط في نسبة القول، أو تحريره من الكتب الفقهيَّة:

نسبة القول بجواز إمامة الفاسق إلى أبي حنيفة (١٥٠هـ):

نقل عن أبي حنيفة (١٥٠هـ) القولُ بجواز إمامة الفاسق وخلافته وحكمه[١]؛ إلَّا أنَّ هذا القول غير صحيح عن الإمام أبي حنيفة؛ فلم يذكره أحد من أئمَّة المذهب عنه، بل ذكر الجصَّاص (٣٧٠هـ)[٢] تكذيب هذه النِّسبة؛ فقال: (**ومن النَّاس من يظنُّ أنَّ مذهب أبي حنيفة تجويز إمامة الفاسق وخلافته**... ولا فرق عند أبي حنيفة بين القاضي وبين الخليفة في أنَّ شرط كل واحد منهما العدالة، وأنَّ الفاسق لا يكون خليفة ولا يكون حاكماً)[٣].

نسبة القول بأنَّ عورة الأمَة السَّوأتان إلى الإمام أحمد:

نُقِلَ عن الإمام أحمد (٢٤١هـ) أنَّ عورة الأمة السَّوأتان فقط[٤]، وهذا ليس

---

(١) انظر: ردُّ المحتار، ابن عابدين، ١/ ٥٤٩، اختلاف الأئمَّة العلماء، ابن هبيرة الشَّيباني، ١/ ١٤٢.

(٢) أحمد بن علي الرَّازي، الجصَّاص، (ت: ٣٧٠هـ)، سكن بغداد، ومات فيها، إمام من أئمَّة الحنفيَّة، نزعته اعتزاليَّة، له: (أحكام القرآن)، و(أصول الفقه). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٣/ ٧١).

(٣) أحكام القرآن، الجصَّاص، ص: ٨٦.

(٤) انظر: الإنصاف في معرفة الرَّاجح من الاختلاف، المرداوي، ١/ ٤١٥.

بصحيح؛ لأنَّ حدَّ العورة المتَّفق عليه عند الحنابلة أنَّها ما بين السُّرَّة والرُّكبة، ثمَّ اختلفوا فيما بعد ذلك، ولم يُنزلوا العورة عن هذا القدر المذكور، ولم يذكر أحد من فقهاء الحنابلة هذه المسألة عن الإمام أحمد؛ بل صرَّح ابن تيميَّة (٧٢٨هـ)[١] بردِّه؛ فقال: (وقد حكى جماعة من أصحابنا أنَّ عورتها السَّوأتان فقط، كالرِّواية في عورة الرَّجل قال: **وهذا غلط قبيح فاحش على المذهب** خصوصاً، وعلى الشَّريعة عموماً، وكلام أحمد أبعد شيءٍ عن هذا القول)[٢].

نسبة عدم اشتراط الطَّهارة لصلاة الجنازة إلى الإمام الشَّافعي:

نسب إلى الإمام الشَّافعي (٢٠٤هـ) عدم اشتراط الوضوء في الجنازة، وهو نقل خاطئ إذ من المتَّفق عليه بين الأئمَّة أنَّ الطَّهارة شرط من شروط الصَّلاة، ولا تصحُّ بغيرها، وقد نقل هذا عن الشَّافعيِّ أئمَّة مذهبه وأئمَّة غير مذهبه؛ فقد قال أبو إسحاق الشِّيرازي (٤٧٦هـ)[٣]: (فصل: **ومن شرط صحَّة صلاة الجنازة: الطَّهارة وستر العورة؛ لأنَّها صلاة؛ فشرط فيها الطَّهارة وستر العورة كسائر الصَّلوات**)[٤].

---

(١) أحمد بن عبد الحليم، ابن تيميَّة، (ت: ٧٢٨هـ)، إمام الحنابلة وأهل الحديث، اعتقل ومات في السِّجن في قلعة دمشق، من مؤلَّفاته: (درء تعارض العقل والنَّقل)، و(بيان تلبيس الجهميَّة). (انظر: الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ١/ ١٦٨).

(٢) شرح العمدة، ابن تيميَّة، ٢/ ٢٤٦.

(٣) إبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشِّيرازي، (ت: ٤٧٦هـ)، شيخ الشَّافعيَّة، رحل إلى البصرة وبغداد طلباً للعلم، من مصنَّفاته: (المهذَّب)، و(التَّبصرة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٨/ ٤٥٤).

(٤) المهذَّب في الفقه الشَّافعي، أبو إسحاق الشِّيرازي، ١/ ٢٤٥.

وكذلك النَّـووي (٦٧٦هـ)[١]؛ فقـد صـرَّح بأنَّ مذهب الشَّافعي اشتراط الطَّهـارة لصلاة الجنـازة[٢]؛ومِمَّا يدلُّ على نفي هذا المذهب عن الشَّافعي ما ذكره الماوردي (٤٥٠هـ) حيث نقل من قال بهذا القول ولم ينسبـه إلى الشَّافعـي، وهذا نصُّ كلامه: (إلَّا أنَّ الشَّعبيَّ وابن جرير الطَّبري؛ فإنَّهما قالا: ليست صلاة شرعيَّة وإنَّما دعاء واستغفار، يجوز فعلها بغير طهارة، هذا قول خرقًا فيه الإجماع، وخالفا فيـه الكافَّـة، مع ما ورد بـه الكتاب من تسميتها صلاة في الشَّـرع، لقولـه تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ ﴾[التَّوبة: ٨٤])[٣]، ونلاحظ أنَّه أكَّد على مخالفتهما الإجماع بقولهم هذا، ولو أنَّ هذا القول صحيح عن الشَّافعي لما خفي على أئمَّة مذهبه الذي نقَّحوا أقواله ورجَّحوها ودعَّموها بالأدلَّة.

وممَّن نقل اشتراط الطَّهارة عن الشَّافعي من أئمَّة المذاهب الأخرى الكاساني الحنفي (٥٨٧هـ)[٤] في بدائعه، والسَّرخسي (٤٨٣هـ)[٥] في المبسوط[١].

---

(١) يحيى بن شرف النَّووي، (ت: ٦٧٦هـ)، أبو زكريَّا، شيخ الشَّافعيَّة ومحقِّق المذهب، علَّامة في الفقه والحديث، من مصنَّفاته: (منهاج الطَّالبين)، و(المنهاج شرح صحيح مسلم). (انظر: طبقات الشَّافعيَّة، ابن قاضي شهبة، ٢/ ١٥٣).

(٢) المجموع شرح المهذَّب، النَّووي، ٥/ ١٨٠.

(٣) الحاوي في فقه الشَّافعي، الماوردي، ٣/ ٥٢.

(٤) أبو بكر بن مسعود الكاساني، (ت: ٥٨٧هـ)، وقيل: الكاشاني، فقيه حنفي، من أهل حلب، له: (بدائع الصَّنائع)، و(السُّلطان المبين في أصول الدِّين). (انظر: الجواهر المضيَّة في طبقات الحنفيَّة، ٢/ ٢٤٤).

(٥) محمَّد بن أحمد، السَّرخسي، (ت: ٤٨٣هـ)، شمس الأئمَّة، قاضٍ حنفي، مجتهد، من أشهر كتبه: (المبسوط)، و(شرح الجامع الكبير) و(الأصول). (انظر: الجواهر المضيَّة في طبقات الحنفيَّة، ٢/ ٢٨).

نسبة استحباب التَّلفُّظ بالنِّيَّة في الصَّلاة إلى الشَّافعي (٢٠٤هـ):

نَسَبَ استحبابَ التَّلفُّظ بالنِّيَّة في الصَّلاة إلى الإمام الشَّافعي (٢٠٤هـ) بعضُ الفقهاء[٢]، والصَّحيح أنَّ هذا ليس مذهب الشَّافعي، ولكن أخطأ بعض الفقهاء في تخريجه على أصل الشَّافعي ثمَّ نسبه إليه، وأمَّا الأصل الذي بنوا عليه هذا القول؛ فقد بيَّنه وشرحه الإمام عبد الكريم الرَّافعي (٦٢٣هـ)[٣] حيث قال: (وحكى صاحب الإفصاح وغيره عن بعض أصحابنا أنَّه لابدَّ من التَّلفُّظ باللِّسان؛ لأنَّ الشَّافعي ﷺ قال في الحج: ولا يلزمه إلَّا إذا أحرم ونوى بقلبه أن يذكره بلسانه **وليس كالصَّلاة التي لا تصحُّ إلَّا بالنُّطق**)[٤].

ثمَّ قال: (قال الجمهور: **لم يرد الشَّافعي ﷺ اعتبار التَّلفُّظ بالنِّيَّة**، وإنَّما أراد التَّكبير؛ فإنَّ الصَّلاة به تنعقد، وفي الحج يصير محرماً من غير لفظ ولو عقب النِّيَّة)[٥].

وكذلك بيَّنه فقيه الشَّافعيَّة ومحقِّق المذهب الإمام النَّووي (٦٧٦هـ) في المجموع، وأكَّده ابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)[٦] في جامع العلوم، وابن تيميَّة

---

(١) بدائع الصَّنائع، الكاساني، ٢/ ٤٦٦، المبسوط، ٢/ ١١٥.

(٢) ممَّن ذكر هذه النِّسبة الرَّافعي والنَّووي وابن رجب الحنبلي وابن تيميَّة وستأتي نصوصهم.

(٣) عبد الكريم بن محمَّد، الرَّافعي، (ت: ٦٢٣هـ)، من كبار الشَّافعيَّة، كان يدرس التَّفسير والحديث، له: (التَّدوين في ذكر أخبار قزوين)، و(الإيجاز في أخبار الحجاز). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٢/ ٢٥٣).

(٤) فتح العزيز شرح الوجيز، عبد الكريم الرَّافعي، ٣/ ١٤٠.

(٥) المرجع السَّابق، ٣/ ١٤٠.

(٦) عبد الرَّحمن بن أحمد، ابن رجب الحنبلي، (ت: ٧٩٥هـ)، أبو الفرج، ولد في بغداد =

(٧٢٨هـ) في مجموع الفتاوى[١].

نسبة إنكار الإجماع إلى المعتزلة والنظام (٢٣١هـ)[٢]:

وقد نقل هذه النِّسبة بعض الباحثين[٣]، وفيها تعميم غير دقيق ويحتاج إلى توثيق، حيث إنَّ أئمَّة المعتزلة بيَّنوا في كتبهم حجِّيَّة الإجماع[٤]، إضافة إلى أنَّ أكثر من نسبها لهم خصَّصها بالنَّظام، وقلَّة من عمَّم عليهم.

قال الجويني (٤٧٨هـ)[٥]: **(والإجماع قد نفاه النَّظَّام أصلاً)**[٦]، فعلى فرضيَّة صحَّة نسبة هذا الإنكار إلى النَّظَّام يكون جمهور المعتزلة على الاحتجاج بالإجماع وأنَّه أحد أدلَّة وأصول التَّشريع في الإسلام.

= وتوفِّي في دمشق، أحد أئمَّة الحديث، له: (جامع العلوم والحكم)، و(لطائف المعارف) وغيرها. (انظر: الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ٣/ ١٠٨).

(١) انظر: المجموع، النَّووي، ٣/ ٢٤١، جامع العلوم والحكم، ابن رجب، ص: ٢٢، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٢٢/ ٢٢١.

(٢) إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام، (ت: ٢٣١هـ)، من أئمَّة المعتزلة، تبحَّر في الفلسفة والشِّعر والأدب، قيل: له كتب كثيرة لم تصلنا، وأخذ عليه بعض الأشياء فاتَّهموه بالزَّندقة. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذهبي، ١٠/ ٥٤٢).

(٣) انظر: الآراء الكلاميَّة لصفي الدِّين الهندي، مقدِّمة الدُّكتور ثائر حلَّاق، ص: ٨٧.

(٤) انظر: فضل المعتزلة، ص: ١٣٩، شرح الأصول الخمسة، ص: ٨٨، قبول الأخبار ومعرفة الرِّجال، ص: ١٧.

(٥) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، إمام الحرمين الجويني، (ت: ٤٧٨هـ)، أبو المعالي، أعلم المتأخِّرين علم من أعلام أهل السُّنَّة في الفقه وأصول الدِّين، من مؤلفاته: (العقيدة النِّظاميَّة) و(غياث الأمم) وغيرها. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٨/ ٤٦٩).

(٦) البرهان في أصول الفقه، ٢/ ٤٧٩.

وأمَّا فيما يتعلَّق بنسبة إنكار الإجماع إلى النَّظَّام؛ فعلى الرَّغم من كثرة النَّاقلين عنه إنكارَهُ هذا وجد من نفى هذه النِّسبة، وأهم من نفاها أبو الحسين الخيَّاط فقال: (**ثمَّ قال: وكان إبراهيم النَّظَّام يزعم أنَّ أمَّة محمَّد ﷺ بأسرها قد يجوز عليها الاجتماع على الضَّلال من جهة الرَّأي والقياس لا من جهة النَّقل عن الحواس، يقال: هذا غير معروف عن إبراهيم وإنَّما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط، وقد أغفل في الحكاية عنه، وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر**)[١].

وقد نقل الإسنوي (٧٧٢هـ)[٢] عن النَّظَّام أنَّه لا ينكر الإجماع بل يقول بإمكانه ولكن لا يقول بحجِّيَّته[٣]، وهذا رأي السَّرخسي، والآمدي (٦٣١هـ)[٤]، والزَّركشي (٧٩٤هـ)[٥]، وابن قدامة (٦٢٠هـ)[٦]..................................

(١) الانتصار والرَّدُّ على ابن الرَّاوندي الملحد، الخيَّاط، ص: ٥١.

(٢) عبد الرَّحيم بن الحسن الإسنوي الشَّافعي، (ت: ٧٧٢هـ)، أصوليٌّ من علماء العربيَّة، من كتبه: (المبهمات على الرَّوضة)، و(الهداية إلى أوهام الكفاية). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٦/ ٢٢٣).

(٣) انظر: نهاية السُّول شرح منهاج الوصول، الإسنوي، ٢/ ٨٠.

(٤) علي بن محمَّد، سيف الدِّين الآمدي، (ت: ٦٣١هـ)، أصوليٌّ، تعلَّم في بغداد والشَّام والقاهرة، له: (الإحكام في أصول الأحكام)، و(أبكار الأفكار). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٢/ ٣٦٥).

(٥) محمَّد بن بهادر، الزَّركشي، (ت: ٧٩٤هـ)، فقيه شافعي، وأصولي متقن، له: (لقطة العجلان)، و(البحر المحيط في أصول الفقه)، و(ربيع الغزلان). (انظر: طبقات الشَّافعيَّة، ابن قاضي شهبة، ٣/ ١٦٧).

(٦) عبد الله بن أحمد، ابن قدامة المقدسي، (ت: ٦٢٠هـ)، الشَّيخ الإمام القدوة، ولد في قرية جمّاعيل ضاحية من ضواحي نابلس، حفظ القرآن وهو صغير، له: (المغني) و(روضة =

وغيرهم[١]، وممَّن شكَّك في صحَّة هذه النِّسبة إلى النَّظَّام من المعاصرين علي عبد الرَّازق[٢].

رابعاً ـ أثر الخطأ في علم التَّاريخ:

كلمة تاريخ في اللُّغة هو الإعلام بالوقت، يقال: أرَّخت الكتاب وورَّخته؛ أي: بيَّنت وقت كتابته[٣].

وأمَّا في الاصطلاح فنفهمه من قول ابن خلدون (٨٠٨هـ)[٤]: (**في ظاهره لا يزيد على أخبار الأيَّام والدُّول، والسَّوابق من القرون الأُوَل، ... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئه، وعلم بكيفيَّات الوقائع وأسبابها، عميق...**)[٥].

ويقول في موضع آخر: (**حقيقة التَّاريخ أنَّه: خبر عن الاجتماع الإنسانيِّ الذي هو عمران العالم**)[٦].

= النَّاضر). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٢/ ١٦٧).

(١) أصول السَّرخسي، ص: ٢٩٥، الإحكام، الآمدي، ١/ ٧٤، البحر المحيط، الزَّركشي، ٣/ ٤٩٠، روضة النَّاظر، ص: ٥٦.

(٢) انظر: الإجماع في الشَّريعة الإسلاميَّة، علي عبد الرَّازق، ص: ١٠، ١١.

(٣) انظر: المخصَّص في اللغة، مادَّة: أرخ، ٤/ ٧. تاج العروس، مادَّة: أرخ، ٧/ ٢٢٦. لسان العرب، مادَّة: أرخ، ٣/ ٤.

(٤) عبد الرَّحمن بن محمَّد، ابن خلدون، (ت: ٨٠٨هـ)، فيلسوف، مؤرِّخ، عالم اجتماعي، رحل إلى فاس وغرناطة والأندلس، له: (العبر وديوان المبتدأ والخبر) اشتهرت منه (المقدِّمة). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٧/ ٧٦).

(٥) المقدِّمة، ابن خلدون، ص: ٤.

(٦) المرجع السَّابق، ص: ٣٥.

وقد عرَّفـه السَّخاوي (٩٠٢هـ)[١] بأنَّه: (التَّعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من مولد الرُّواة والأئمَّة ووفاة وصحَّة وعقل وبدن وحجٍّ وحفظ وضبط وتوثيق وتجريح)[٢].

ثمَّ قال: (والحاصل: **أنَّه فنٌّ يبحث فيه عن وقائع الزَّمان من حيثيَّة التَّعيين والتَّوقيت، بل عمَّا كان في العالم...**)[٣].

وعلم التَّاريخ هو من أكثر العلوم عرضة لوقوع الخطأ؛ لأنَّه لا يعتمد على سند صحيح، وإنَّما يعتمد على مجرَّد النَّقل، ثمَّ إنَّه تتحكَّم فيه الكثير من الاعتبارات السِّياسيَّة والاقتصاديَّة التي تسعى إلى كسب التَّاريخ وبنائه.

وسـوف نكتفي بإيراد بعض الأمثلـة التي كان لها وقـع في التَّاريخ عامَّـة، والإسلاميِّ خاصَّة، حيث استغلَّها أعداء الإسلام في تشويـه التَّاريخ الإسلاميِّ، ومنها:

ما نسب إلى معاوية (٦٠هـ) ﷺ من سبٍّ لعليٍّ ﷺ على المنابر:

ذكر بعض المؤرِّخين أنَّ معاويةﷺ كان يأمر بسبِّ عليٍّ ﷺ على المنابر، وأنَّ عمر بن عبد العزيز هو الذي منع هذا الأمر، ولابدَّ من تحقيق هذه النِّسبة إلى معاويةﷺ، والكلام عنها يتعلَّق بنوعين من المنقولات، وهما:

الأوَّل: الأحاديث الصَّحيحة التي فهموا منها ذلك، وهي بخلاف فهمهم

---

(١) محمَّد بن عبد الرَّحمن، شمس الدِّين السَّخاوي، (ت: ٩٠٢هـ)، مؤرِّخ ومحدِّث ومفسِّر وأديب، له مصنَّفات منها: (الضَّوء اللَّامع)، و(شرح ألفيَّة العراقي)، و(المقاصد الحسنة). (انظر: شذرات الذَّهب، ٨/ ١٥).

(٢) الإعلان بالتَّوبيخ لمن ذمَّ التَّاريخ، السَّخاوي، ص: ٣٨٥.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٣٨٥.

لها، بل لا تدلُّ على فهمهم أبداً.

الثَّاني: الرِّوايات التَّاريخيَّة التي ذكروها من غير إسناد.

الأوَّل: الأحاديث الصَّحيحة التي اعتمدوا عليها، وهي ثلاثة أحاديث:

الحديث الأوَّل: ما أخرجه مسلم (٢٦١هـ)[١] في صحيحه عن سعد بن أبي وقَّاص(٥٥هـ)، قال: (أمر معاوية بن أبي سفيان سعداً؛ فقال: ما منعك أن تسبَّ أبا تراب؟ فقال: أما ذكرت ثلاثاً قالهن له رسول الله ﷺ؟ فلن أسبَّه، لأن تكون لي واحدة منهنَّ أحبُّ إليَّ من حمر النَّعم)[٢] ثمَّ أخذ يعدِّد الأمور الثَّلاثة التي منعته من سبِّ علي[٣].

---

(١) مسلم بن الحجَّاج بن مسلم القشيري النِّيسابوري، (ت: ٢٦١هـ)، من أئمَّة المحدِّثين، رحل إلى الحجاز ومصر والشَّام والعراق، من أشهر كتبه (صحيح مسلم)، و(أوهام المحدِّثين) وغيرها. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٢/ ٥٥٩).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصَّحابة، باب فضائل علي ﷺ، برقم: (٢٤٠٤)، ٤/ ١٨٧٠.

(٣) هذه الأمور الثَّلاثة هي: الأوَّل: قول رسول الله ﷺ له عندما خلفه في مغازيه فقال له علي: يا رسول الله، خلفتني مع النِّساء والصِّبيان؟ فقال له رسول الله ﷺ: أما ترضى أن تكون منِّي بمنزلة هارون من موسى، إلَّا أنَّه لا نبوَّة بعدي، والثَّاني: قول النَّبيِّ ﷺ يوم خيبر: لأعطينَّ الرَّاية رجلاً يحبُّ الله ورسوله ويحبُّه الله ورسوله، ثمَّ قال: ادعوا لي عليَّاً، فأتي به أرمد فبصق في عينه ودفع الرَّاية إليه، ففتح الله عليه، والثَّالث: لما نزلت آية: (قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم...)، دعا رسول الله ﷺ عليَّاً وفاطمة وحسناً وحسيناً فقال: اللَّهمَّ، هؤلاء أهلي) (أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصَّحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب ﷺ، برقم: (٢٤٠٤)، ٤/ ١٨٧٠).

وجوابه أن يقال: هذا الحديث لا يفيد أنَّ معاوية أمر سعد بن أبي وقَّاص بسبِّ عليٍّ، ولكنَّه كما هو ظاهرٌ؛ فإنَّ معاوية أرادَ أن يستفسر عن المانع من سبِّ عليٍّ؛ فأجابه سعد عن السَّبب، ولم نعلم أنَّ معاوية عندما سمع ردَّ سعد غَضِبَ منه أو عاقبه، وسكوت معاوية هو تصويب لرأي سعد، ولو كان معاوية ظالماً يجبر النَّاس على سبِّ عليٍّ، لما سكت عن سعد ولأجبره على سبِّه، ولكن لم يحدث من ذلك شيء؛ فعلم أنَّه لم يأمر بسبِّه ولا رَضِيَ بذلك.

وهذا التَّفسير هو تفسير الإمام النَّووي (٦٧٦هـ) والقرطبي (٦٧١هـ)[١] في شرحهما على مسلم[٢].

الحديث الثَّاني: حديث مسلم عن سهل بن سعد (٩١هـ) قال: (استُعْمِلَ على المدينة رجلٌ من آل مروانَ، قال: فدعا سهل بن سعد فأمره أن يشتم عليّاً، قال: فأبى سهل، فقال له: أما إذا أبيت فقل: لعن الله أبا تراب؛ فقال سهل: ما كان لعليٍّ اسم أحبُّ إليه من أبي تراب، وإن كان ليفرح إذا دعي بها)[٣].

وموضع الشَّاهد هو قوله (فدعا) حيث حمله أصحاب الرِّواية هذه على أنَّه معاوية، وليس هناك في الحديث ولا في غيره ما يدل على ذلك، بل الحديث يدلُّ على أنَّ روايه لا يعرفه؛ لأنَّه قال (رجل من آل مروان)؛ ونحن لا ننكر أنَّه قد يكون

(١) محمَّد بن أحمد، القرطبي، (ت: ٦٧١هـ)، من كبار المفسِّرين، رحل إلى مصر وتوفِّي بأسيوط، له: (الجامع لأحكام القرآن)، و(التَّذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٥/ ٣٣٥).

(٢) انظر: شرح النَّووي على مسلم، النَّووي، ٧/ ١٨٢، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، القرطبي، ٢٠/ ٣٠.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصَّحابة، باب فضل علي ﷺ، برقم: (٢٤٠٩)، ٤/ ١٨٧٤.

من الأمويِّين من سبَّ عليّاً، ولكن ننكر أن يكون ذلك معاوية.

الحديث الثَّالث: وفيه: (أنَّ المغيرة بن شعبة خطب؛ فنال من عليٍّ؛ فقام سعيد بن زيد؛ فقال: أشهد أنِّي سمعت رسول الله ﷺ يقول: أبو بكر في الجنَّة، وعمر في الجنَّة... وعليٌّ في الجنَّة)[(١)].

وهذا الأثر يذكرونه مع الأدلَّة على أنَّ معاوية ﷺ سبَّ عليّاً ﷺ، أو أمر بسبِّه، والأثر لا يتكلَّم عن معاوية ولا بأيِّ تأويل، وغاية ما في الأثر أنَّه يثبت السَّبَّ عن المغيرة بن شعبة (٥٠هـ) ﷺ، في حال قلنا أنَّ كلمة (فنال منه) دلَّت على السَّبِّ، وإلَّا فلا نسلِّم بأنَّ النَّيل هو السَّبُّ؛ فقد يكون مجرَّد انتقاد.

أمَّا النَّوع الثَّاني **وهو الحكايات والأخبار** التي تناقلوها من غير سند يصحُّ عن المؤرِّخين الذين ينقلون الغثَّ والسَّمين في كتبهم؛ فيتلقَّفها البعض لتشويه أو بثِّ الشُّكوك في عقيدة المسلمين في الصَّحابة الكرام، وفي هذا المعنى يقول محمود شكري الآلوسي (١٣٤٢هـ)[(٢)]: (**لأنَّ المؤرِّخين ينقلون ما خبث وطاب**، ولا يميِّزون بين الصَّحيح والموضوع والضَّعيف، وأكثرهم حاطب ليل، لا يدري ما يجمع)[(٣)].

وممَّن نقل هذه الرِّواية ابن جرير الطَّبري (٣١٠هـ) في تاريخه[(٤)]، وهذه الرِّواية

(١) أخرجه أحمد في المسند، مسند المغيرة بن شعبة، برقم: (١٦٣٧)، ١/ ١٨٨، وحسَّنه شعيب الأرناؤوط بمتابعاته، وحسَّنه الضِّياء المقدسي بمجموع طرقه. (انظر: الأحاديث المختارة، الضِّياء المقدسي، ٢/ ٤٥).

(٢) محمود شكري بن عبد الله، الآلوسي، (ت: ١٣٤٢هـ)، مؤرِّخ، من علماء الأدب، له: (بلوغ الأرب في أحوال العرب)، و(أخبار بغداد وما جاورها من القرى والبلاد). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٣/ ١٧١).

(٣) صبُّ العذاب على من سبَّ الأصحاب، الآلوسي، ٢٧٣.

(٤) تاريخ الأمم والملوك، الطَّبري، ٣/ ١١٣.

ضعيفـة؛ فيسقـط الاستدلال بها[١]، إضافة إلى أنَّ الطَّبري (٣١٠هـ) رحمه الله بيَّن منهجه في بداية كتابه، وذكر أنَّه لا يتقيَّد بذكر الصَّحيح، أو ما يصحُّ عنده على الأقل حيث قال: (فما يكن في كتابي هـذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين ممَّا يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنَّه لم يعرف له وجهاً في الصِّحَّة، ولا معنى في الحقيقة؛ **فليعلم أنَّه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنَّما أتي من قبل بعض ناقليه إلينا**، وأنَّا إنَّما أدَّينا ذلك على نحو ما أدِّي إلينا)[٢].

وهناك روايـة أخـرى ضعيفـة نقلها المسعودي (٣٤٦هـ)[٣] وفيها: (ووقع معاوية في عليٍّ وشرع في سبِّه)[٤].

وهـذه الرِّوايات هي عمدة من نقل هـذه النِّسبـة، وقـد صـرَّح المسعودي (٣٤٦هـ) وابن الأثير (٦٣٠هـ)[٥] باعتمادهما على الطَّبري (٣١٠هـ) في نقل رواياتهم،

---

(١) لضعف أبي مخنف الشِّيعي. (انظر: المغني في الضُّعفاء، ٢/ ٢٤، ٢/ ٢٩٠، لسان الميزان، ابن حجر، ٤/ ٣٦٩).

(٢) تاريخ الأمم والملوك، الطَّبري، ص: ١٣.

(٣) علي بن الحسيـن بن علي، المسعـودي، (ت: ٣٤٦هـ)، مؤرِّخ، كان معتزليَّ المذهب، أقام بمصر، من مؤلَّفاته: (مروج الذَّهب)، و(أخبار الزَّمان ومن أباده الحدثان). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٢/ ٣٧١).

(٤) مروج الذَّهب ومعادن الجوهر، المسعودي، ١٩٩٠م، ٢/ ١٢، وهذا السَّند فيه محمَّد بن حميد الرَّازي وهو ضعيف. (ميزان الاعتدال، ٦/ ١٢٦)، وكذلك أبو مجاهد هو علي بن مجاهد الكابلي ضعفه بعض أهل الحديث. (ميزان الاعتدال، ٥/ ١٨٤).

(٥) علي بن محمَّد، ابن الأثير الجزري، (ت: ٦٣٠هـ)، مؤرِّخ إمام، تجوَّل في البلدان، وتوفِّي في الموصل، من مؤلَّفاته: (الكامل في التَّاريخ)، و(أسد الغابة في معرفة الصَّحابة). (انظر: =

ثمَّ تبع هؤلاء في هذه النِّسبة بعض المؤرِّخين الذين لم يميِّزوا في نقلهم بين الصَّحيح والفاسد، وقد ضعَّف هذه النِّسبة محمود شكري الآلوسي (١٣٤٢هـ)، ومحمَّد العربي التّبّاني والشَّيخ محمود الزُّعبي وعلي الصَّلَّابي(١).

وقد نفى ابن عاشور (١٣٩٣هـ)(٢) هذه النِّسبة؛ فأثبت السَّبَّ ونفاه عن معاوية، ونسبه ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) إلى أتباعه وليس له شخصيّاً(٣).

نسبة شرب الخمر إلى هارون الرَّشيد (١٩٣هـ)(٤):

روَّجت بعض الكتب الأدبيَّة والتَّاريخيَّة القديمة والمعاصرة اتِّهاماً لخليفة المسلمين هارون الرَّشيد رحمه الله يقولون به: إنَّ الرَّشيد كان يعكف على شرب الخمر في مجالسه وأمام وزرائه، ولاشكَّ أنَّ هذا الاتِّهام الباطل فيه ما فيه من التَّشكيك بدين الرَّشيد وإسلامه، ومن أهمِّ من شوَّه سيرة الرَّشيد بمثل هذه المزاعم وغيرها

= شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٥/ ١٣٧).

(١) انظر على التَّرتيب: صبُّ العذاب على من سبَّ الأصحاب، ٤٢١، تحذير العبقري من محاضرات الخضري، ٢/ ١٩٨، البيِّنات في الرَّدِّ على أباطيل المراجعات، ص: ٣٥، الدَّولة الأمويَّة، ١/ ٢٨٦.

(٢) محمَّد الطَّاهر بن عاشور، (ت: ١٣٩٣هـ)، رئيس المالكيِّين بتونس، شيخ الزَّيتونة، وعضو المجمَّعين العربيَّين في دمشق والقاهرة، له: (التَّحرير والتَّنوير)، و(مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١/ ٩٨).

(٣) انظر: التَّحرير والتَّنوير، ابن عاشور، ١٤/ ٢٥٩، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٤/ ٤٣٦.

(٤) هارون بن محمَّد بن المنصور العبَّاسي المعروف بالرَّشيد، (ت: ١٩٣هـ)، خامس خلفاء الدَّولة العبَّاسيَّة، كان عالماً بالدِّين، وكان عالماً بالعربيَّة والشِّعر، فتح كثيراً من البلدان وله مواقف بطوليَّة كثيرة. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، ٩/ ٢٨٨).

أبو الفـرج الأصفهـاني (٣٥٦هـ)[١]، وكتـاب (ألف ليلـة وليلـة)، وابن الطَّقْطُقَا (٧٠٩هـ)[٢]، والإتليدي (بعد١١٠٠هـ)[٣]، وأحمد أمين[٤].

والصَّحيح أنَّ الرَّشيد كان يشـرب النَّبيذ الذي أجازه الحنفيَّة، وهو يختلف عن الخمر؛ لأنَّ الخمر مصنوع من سوائل معروفة بطريق تخمُّر بعض الحبوب أو الفواكه، وتحوُّل النَّشا أو السُّكَّر الذي تحتويه إلى كحـول بوساطـة بعض كائنات حيَّة لها قدرة على إفراز مواد خاصَّة يعدُّ وجودها ضروريَّاً في عمليَّة التَّخمُّر، وأمَّا النَّبيذ فهو الذي يؤخذ من ماء الزَّبيب إذا طبخ، أو في طبخ يحلُّ شربه ما دام حلواً؛ وعند أبي حنيفة (١٥٠هـ) وأبي يوسف (١٨٢هـ)[٥] إذا غلا واشتدَّ وقذف بالزَّبد

(١) عليُّ بن محمَّد، أبو الفرج الأصفهاني، (٣٥٦هـ)، أديب وشـاعر وكاتب وإخباري، نشأ ببغداد وولد في أصفهان، وتوفِّي ببغداد، له: (الأغاني) و(مقاتل الطَّالبين). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٣/ ١٩).

(٢) محمَّد بن علي ابن طباطبا، المعروف بابن الطَّقْطُقَا، (ت: ٧٠٩هـ)، مؤرِّخ ناقد، شيخ العلويَّة في النَّجف وكربلاء، له: (الفخري في الآداب السُّلطانيَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٢/ ٥٠).

(٣) محمَّد دياب الإتليدي، (ت: بعد ١١٠٠هـ)، قصَّاص، ولد في مصر، لـه: (إعلام النَّاس بما وقع للبرامكة مع بني العبَّاس). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٩/ ٣٠٧).

(٤) انظر: ألف ليلة وليلة، الرُّبع الثَّالث، ص: ٣٨٢، ٣٩٨. الفخري في الآداب السُّلطانيَّة، ابن الطَّقْطُقَا، ص: ٢٠٥. نوادر الخلفاء (إعـلام النَّاس بما وقع للبرامكـة مع بني العبَّاس)، الإتليدي، ص: ١٤٩. ضحى الإسلام، أحمد أمين، ١/ ١٣٠.

(٥) يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، أبو يوسف، (ت: ١٨٢هـ)، صاحب أبي حنيفة، وأوَّل من نشر مذهبه، عالم بالفقه والحديث والرِّوايـة وهتو أوَّل من لُقِّب بقاضي القضاة، له: (الخراج)، و(اختلاف الأمصار) وغيرها. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٨/ ٥٣٧).

يحلُّ شربه ما دون السُّكْر[١].

وممَّن ردَّ هذه النِّسبة عن الرَّشيد ابن حزم الظَّاهري (٤٥٦هـ) وكذلك ابن خلدون (٨٠٨هـ)[٢].

وذكر ابن خلدون قصَّة الرَّشيد مع جبريل بن بختيشوع عندما وبَّخه على شربه الخمر[٣]، ونقل الجاحظ (٢٥٥هـ)[٤] في التَّاج عن إسحاق بن إبراهيم أنَّه قال في الرَّشيد: (**من أخبرك أنَّه رآه قط يشرب إلَّا الماء؛ فكذِّبه**)[٥]، وإبراهيم الموصلي كان أحد جلساء الرَّشيد، أمَّا رأي الجاحظ في هذه المسألة فهو ممَّن نسبها إليه تلميحاً لا تصريحاً[٦].

وشكَّ الذَّهبيُّ في هذه النِّسبة؛ وكذلك أحمد القطَّان ومحمَّد طاهر الزِّين، وشوقي أبو خليل[٧].

---

(١) انظر: بدائع الصَّنائع، الكاساني، ٧/ ٣٤١.

(٢) انظر: رسائل ابن حزم، ٢/ ٧٢، المقدِّمة، ابن خلدون، ص: ٣٠.

(٣) المقدِّمة، ابن خلدون، ص: ١٨.

(٤) عمرو بن بحر الكناني، الجاحظ، (ت: ٢٥٥هـ)، أحد كبار المعتزلة، وكان مشوَّه الخلقة، قتل في مكتبته حيث وقعت عليه مجلَّدات من الكتب، له الكثير من المؤلَّفات منها: (الحيوان)، و(البيان والتَّبيين). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١١/ ٥٢٨).

(٥) التَّاج في أخلاق الملوك، الجاحظ، تحقيق: أحمد زكي باشا، ص: ٣٥.

(٦) المرجع السَّابق، ص: ٣٥.

(٧) انظر: تاريخ الإسلام للذَّهبي، ١٥/ ٢٣٠، (هارون الرَّشيد، الخليفة المظلوم)، أحمد القطَّان، محمَّد طاهر الزِّين، ٢١٨. (هارون الرَّشيد، أمير الخلفاء وأجلُّ ملوك الدُّنيا)، شوقي أبو خليل، ص: ٢٢٠.

نسبة الزِّنا إلى العبَّاسة (٢١٠هـ)[١] أخت الرَّشيد:

وهذه القصَّـة مرتبطة بما قبلها، حيث نسب إلى العبَّاسـة أخت الرَّشيد أنَّها ارتكبت الفاحشة مع جعفر بن يحيى البرمكي (١٨٧هـ)[٢]، وهي إحدى أكاذيب القصَّاص والمؤرِّخين، وقد ذكر هذه القصَّة الطَّبري (٣١٠هـ) بسند شكَّ فيه عن أحمد بن زهير[٣]، وأحمد بن زهير هو ابن أبي خيثمة (٢٧٩هـ)[٤]، وله كتاب في التَّاريخ مطبـوع، ولم يذكر فيـه هذا الأثر أو أيَّ أثر عن الرَّشيد، ولم يروِ عن عمِّه زاهر بن حرب فيه إلَّا أثراً واحداً فقط، إضافة إلى أنَّ الطَّبري قال: أحسبه، وهذا شك؛ فالطَّبري رحمه الله روى هذه القصَّة المكذوبة وهو يشكُّ في سندها، ولم يبيِّن ذلك، وغالب من روى القصَّـة اعتمدوا على الطَّبري، ومع ذلك فلها الكثير من الرِّوايات التي تدلُّ صياغتها على أنَّها من نسج الخيال، فالإتليدي يرى أنَّها ولدت منه ثلاثة أولاد، وابن الطَّقْطُقَا يرى أنَّها ولدت ولدين، والطَّبري ولداً واحداً[٥].

---

(١) عُلَيَّة بنت المهـدي بن المنصور، العبَّاسـة، (ت: ٢١٠هـ)، أخت هارون الرَّشـيد، أديبـة شاعرة، من أجمل النِّساء، وكانت عفيفة تقيَّة محافظة على الصَّلاة وغيرها، وكانت تقول الشِّعر واشتهرت به شهرة كبيرة. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٠/ ١٨٨).

(٢) جعفر بن يحيى البرمكي، (ت: ١٨٧هـ)، وزير الرَّشيد وأحـد رجالات البرامكـة، ولد ونشـأ في بغداد، وكان الرَّشيد يناديـه: (يا أخي)، وقتله الرَّشيد في وقعـة البرامكة، كان فصيحاً وبليغاً وكريماً، اشتهر بهدوئه وكتاباته. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٩/ ٦١).

(٣) انظر: تاريخ الأمم والملوك، الطَّبري، ٦/ ٤٨٩.

(٤) أحمد بن زهير، ابن أبي خيثمة (٢٧٩هـ)، مؤرِّخ، من حفَّاظ الحديث، ثقـة، له: (التَّاريخ الكبير). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١١/ ٤٩٣).

(٥) انظر: نوادر الخلفاء، الإتليدي، ص: ٢٥٤، الفخري في الآداب السُّلطانيَّة، ابن الطَّقْطُقَا، ص: ٢٠٩.

وقد ذكرها ابن كثير (٧٧٤هـ)[١] متابعة للطَّبري الذي قصَّر في تحقيق القصَّة[٢].

وممَّن تابعهما عليها جرجي زيدان الذي ألَّف رواية وزاد فيها الكثير، والأستاذ محمود شاكر الذي تناقض؛ فوصف الرَّشيد بالتَّقوى والورع والمخافة من الله في أموره كلِّها، ثمَّ اتَّهمه بالتَّفريط في أهله وأخته وعرضه[٣].

وقد ردَّ هذه القصَّة محقِّقو التَّاريخ من المسلمين، واتَّفقوا على أنَّها من الموضوعات، وأنَّ العبَّاسة أشرف من أن تفعل ذلك[٤]، والأصفهاني (٣٥٦هـ) على كثرة افترائه على الرَّشيد في أغانيه لم يذكر هذه القصَّة، وقد أنكر القصَّة أكثر المؤرِّخين المعاصرين، ومنهم حسن إبراهيم حسن، ومحمَّد سعد أطلس، والدُّكتور أحمد مختار العبَّادي الذي تكلَّم كلاماً جميلاً فنَّد من خلاله القصَّة[٥].

ثمَّ إنَّ هناك بعض الأمور التي يجب التَّنبيه عليها، والتي تضعف القصَّة وتنفيها عند التأمُّل:

أوَّلها: هو أنَّ جعفر هو أخ للرَّشيد من الرَّضاعة، وهذا ذكره الكثير من

---

(١) إسماعيل بن عمر، ابن كثير، (ت: ٧٧٤هـ)، أبو الفداء، حافظ مؤرِّخ مفسِّر، توفِّي في دمشق، أحد أئمة أهل الحديث، من كتبه: (البداية والنِّهاية)، و(تفسير القرآن العظيم). (انظر: الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ١/ ٤٤٥).

(٢) البداية والنِّهاية، ابن كثير، ٤/ ١٢.

(٣) انظر: العبَّاسة أخت الرَّشيد، جرجي زيدان، ص: ٦، التَّاريخ الإسلامي، محمود شاكر، ٥/ ١٦٤.

(٤) انظر: المقدِّمة، ابن خلدون، ص: ١٥.

(٥) انظر: في التَّاريخ العبَّاسي والفاطمي، أحمد مختار العبَّادي، ص: ٨٦.

المؤرِّخين واتَّفقوا عليه[١]، ومشهور أنَّه كان يخاطب يحيى البرمكي (١٩٠هـ)[٢] ويقول (يا أبت)، ولما حبس البرامكة كانت أم جعفر تدخل عليه وتتوسَّل إليه بثدييها اللَّذين أرضعته بهما، وكان الرَّشيد يجلُّها ويحترمها ويتمرَّغ على صدرها ويخاطبها بقوله (يا أمَّ الرَّشيد).

ثانيها: ذكر كلُّ من نسب هذه الدَّعوى إلى الرَّشيد أنَّ العبَّاسة قد حبلت من جعفر البرمكي واختلفوا في عدد الأولاد الذين أنجبتهم منه، وقد ذكروا أنَّ الرَّشيد لم يكن يطيق فراقها هي وجعفر، والسُّؤال: ألم يلاحظ الرَّشيد بطن أخته الذي يكبر؛ ولأكثر من ولد؟ هذا السُّؤال الذي لم يجب عليه مؤرِّخ ممَّن نسب هذه القصَّة إلى الرَّشيد![٣].

ثالثها: إنَّ العبَّاسة لم تخلُ من الزَّواج طوال حياتها؛ فهي تزوَّجت من الأمير محمَّد بن سليمان الهاشمي والي البصرة، وقد جمع له المنصور بين ولاية البصرة والكوفة، وزوَّجه المهدي (١٦٩هـ)[٤] ابنته العبَّاسة، وقد توفِّي سنة (١٧٣هـ)؛ ثمَّ تزوَّجت من الأمير إبراهيم بن صالح العبَّاسي المتوفِّي سنة (١٧٦هـ)، ثمَّ تزوَّجت

---

(١) انظر: العقد الفريد، ابن عبد ربِّه، ٥/ ٥٢. جمهرة خطب العرب، أحمد زكي صفوت، ٣/ ٨٩. شذرات الذَّهب، ١/ ٣٣١. مروج الذَّهب، ٢/ ٣٢١. المحاسن والمساوئ، إبراهيم البيهقي، ١/ ١٥٢. الوافي بالوفيَّات، الصَّفدي، ٧/ ١٨٢. تاريخ الطَّبري، ٦/ ٤٠٦.

(٢) يحيى بن خالد بن برمك، (ت: ١٩٠هـ)، كان من مؤدِّبي ومعلِّمي الرَّشيد، ولما مات قال الرَّشيد: مات أعقل النَّاس وأكملهم. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٩/ ٩١).

(٣) انظر: هارون الرَّشيد (الخليفة المظلوم)، أحمد القطَّان، محمَّد طاهر الزِّين، ص: ٢١٧.

(٤) محمَّد بن المنصور، المهدي، (ت: ١٦٩هـ)، الخليفة العبَّاسي الشَّهير، والد هارون الرَّشيد، قرأ وتعلَّم وتأدَّب، حكم حوالي العشر سنين. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٧/ ٤٠٢).

موسى بن عيسى العبَّاسي الذي توفِّي سنة (١٨٣هـ)، وبهذا يتَّضح أنَّ العبَّاسة لم تكن في يوم من الأيَّام دون زواج(١).

رابعها: وهي أنَّ كلَّ من ترجم للعبَّاسة وصفها بالتَّقوى والعِفَّـة والخوف من الله والمداومة على الطَّاعة والصَّلاة(٢).

* * *

(١) انظر: البداية والنِّهاية، ابن كثير، ٣/ ٤٣٩. النُّجوم الزَّاهرة، ابن تغري بردي، ٢/ ٧٤. الأعلام، للزِّركلي، ٦/ ١٤٩.

(٢) انظر: الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، ٢٣/ ٢٠، أشعار أولاد الخلفاء، الصُّولي، ص: ٥٥، وفيَّات الأعيان، ابن خلكان، ١/ ٣١٥، نهاية الأرب، النُّويري، ٤/ ٢٠١، سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٠/ ١٨٨، فوات الوفيَّات، الكتبي، ٣/ ١٢٣، ثمـرات الأوراق، ابن حجَّـة الحموي، ص: ١٩٩، النُّجوم الزَّاهرة لابن تغري بردي، ٢/ ١٩١، الكشكول للعاملي، ١/ ٢٨٦، الأعلام، الزِّركلي، ٥/ ٣٥.

المبحثُ الثَّاني
الآثار المترتبة على الخطأ في نقل القول في العقائد

لاشكَّ أنَّ للخطأ في نقل القول آثاراً خطيرة على الفكر الإسلامي، وأهمُّها: التَّكفير، الذي شاع بين العلمـاء بسبب هذا الخطأ؛ وإطـلاق حكمٍ كالتَّكفير يعدُّ من أخطر الأمور التي يبادر إليها كاتب أو باحث، لذلك فقد قسمت هذا المبحث إلى مطلبين: الأوَّل: تحدَّثت عن التَّكفير وأسبابه وأثره، والثَّاني في الألفاظ المنبوذة التي تبادلتها الفرق وحقَّقت الجهة التي ينطبق عليها كلُّ لقب منها دون استثناء فرقةٍ من الفرق أو انحيازٍ لمذهب.

* * *

*** المطلبُ الأوَّل ـ التَّكفير:**

قضيَّة التَّكفير هي من أهمِّ القضايا التي أرَّقت الفكر الإسـلاميَّ على مدى العصـور وقـد حـذَّر الكتاب والسُّنَّـة من التَّكفيـر؛ فقـد جاء في القرآن الكريم: ﴿فَتَبَيَّنُوا۟ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾[النِّساء: ٩٤]، قيل: إنَّها نزلت في شأن أسامة بن زيد (٥٤هـ)[١].

وأمَّا في السُّنَّة فقد جاء في صحيح الإمام البخاري[٢] أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: (إذا

(١) انظر: دلائل النُّبوَّة، البيهقي، ٤/ ٢٠٣، كنز العمَّال، المتَّقي الهندي، ١٠/ ٣٨٩، بحر العلوم، السَّمرقندي، ١/ ٣٥٤.

(٢) محمَّد بن إسماعيل البخاري، (ت: ٢٥٦هـ)، حبر الإسلام، رحل في طلب الحديث، =

قال الرَّجل لأخيه يا كافر؛ فقد باء بها أحدهما)[١]، وعن أبي ذرٍّ (٣٢هـ) أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: (لا يرمي رجل رجلاً بالفسوق، ولا يرميه بالكفر، إلَّا ارتدَّت عليه، إن لم يكن صاحبه كذلك)[٢].

قال ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ)[٣]: (**وهذا وعيد عظيم لمن أكفر أحداً من المسلمين** وليس كذلك)[٤].

وقد حرص العلماء المسلمون على بيان خطورة التَّكفير وسوء عاقبته، وأنَّ الأصل في المسلم هو الإيمان، وأنَّ الاعتداء عليه بتكفيره هو من أعظم الذُّنوب والآثام[٥].

وقبل بيان أثر الخطأ في نقل الآراء الاعتقاديَّة لابدَّ من بيان معنى الكفر لغةً واصطلاحاً، حتَّى يتَّضح لنا الأمر.

= وصنَّف (الجامع الصَّحيح)، وله أيضاً: (خلق أفعال العباد) و(الضُّعفاء). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٢/ ٣٩٣).

(١) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب من كفَّر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، برقم: (٥٧٥٢)، ٥/ ٢٢٦٣. المسند، أحمد بن حنبل، مسند عبد الله بن عمر بن الخطَّاب، ٢/ ٤٧.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهى من السُّباب واللَّعن، برقم: (٥٦٩٨)، ٥/ ٢٢٤٧. الأدب المفرد، البخاري، باب سباب المسلم فسوق وقتاله كفر، ص: ١٥٤.

(٣) محمَّد بن علي، ابن دقيق العيد، (ت: ٧٠٢هـ)، من كبار العلماء الأصوليِّين، علَّم في دمشق والإسكندريَّة والقاهرة، له: (إحكام الأحكام) و(الاقتراح في بيان الاصطلاح) وغيرها. (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٦/ ٥).

(٤) انظر: إحكام الأحكام، ابن دقيق العيد، ص: ٤٢٠.

(٥) إيثار الحقِّ على الخلق، ابن الوزير اليماني، ص: ٣٨٥.

أمَّا الكفر في اللُّغة فهو السَّتْرُ والتَّغطية، يقال لمن غطَّى درعه بثوب: قد كفر درعه، ومنه المزارع إذا غطَّى بذوره بالتُّراب فقد كفرها، ومنه قوله تعالى: ﴿أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾[الحديد: ٢٠]، ومنه قال العلماء: الكفر ضد الإيمان؛ لأنَّه تغطية للحق(١).

وأمَّا اصطلاحاً؛ فقال ابن حزم (٤٥٦هـ): (**وهو في الدِّين: صفة من جحد شيئاً ممَّا افترض الله تعالى الإيمان به، بعد قيام الحجَّة عليه ببلوغ الحقِّ إليه بقلبه دون لسانه، أو بلسانه دون قلبه، أو بهما معاً، أو عمل عملاً جاء النَّصُّ بأنَّه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان**)(٢).

ويقول المقريزي (٨٤٥هـ)(٣) في تعريفه: (**التَّكفير: حكم شرعيٌّ، سببه جحد الرُّبوبيَّة، أو الوحدانيَّة، أو الرِّسالة، أو قول، أو فعل حكم الشَّارع بأنَّه كفر وإن لم يكن جحداً**)(٤)، وهذا التَّعريف يؤكِّد ما جاء في تعريف ابن حزم السَّابق، ولكنَّه أنقص حالة السَّاكت عدم الجاحد.

وعرَّفه الغزالي (٥٠٥هـ)(٥) بأنَّه: (**تكذيب الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام في**

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللُّغة، ٥/ ١٥٥، مختار الصَّحاح، ١/ ٥٨٦، لسان العرب، ٥/ ١٤٤، جمهرة اللُّغة، ٢/ ٧٨٦.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم الظَّاهري، ١/ ٤٩.

(٣) أحمد بن علي، المقريزي، (ت: ٨٤٥هـ)، مؤرِّخ مصر، ولد ونشأ ومات في القاهرة، له: (السُّلوك في معرفة دول الملوك) و(تاريخ الأقباط) و(تجريد التَّوحيد المفيد). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٧/ ٢٥٤).

(٤) إمتاع الأسماع، المقريزي، ٩/ ٢١٦.

(٥) محمَّد بن محمَّد، أبو حامد الغزالي، (ت: ٥٠٥هـ)، حجَّة الإسلام، فيلسوف، متصوِّف، =

شيءٍ ممَّا جاء به)[1]، وقوله: (في شيء ممَّا جاء به) لا يقتصر على السُّنَّة بل على القرآن أيضاً فإنَّه جاء به.

ويقول ابن تيميَّـة (٧٢٨هـ): (**الكفر يكون بتكذيب الرَّسول ﷺ فيما أخبر به، أو الامتناع عن متابعته مع العلم بصدقه، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم**)[2]، وهو يلحق بهذا التَّعريف الإمام الغزالي.

والآن أنتقل للحديث عن سبب الخطأ في نقل الآراء الاعتقاديَّة في التَّكفير بين الفرق والعلماء وإخراج بعضهم عن دائرة الإسلام، ويرى بعض العلماء أنَّ الذي دفع الفرق إلى فتح باب التَّكفير فيما بينها هو الحديث الذي يسمَّى (حديث افتراق الأمَّة)، والزِّيادة التي جاءت في آخره (كلُّها في النَّار إلَّا واحدة).

أولاً ـ حديث افتراق الأمة:

حديث افتراق الأمَّة لم يرد في الصَّحيحين، ولم يخرِّجاه، وله عدَّة روايات وهي:

الأولى: رواية أبي هريرة (٥٩هـ) وهي (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة أو اثنتين وسبعين فرقة، والنَّصارى مثل ذلك، وتفترق أمَّتي على ثلاث وسبعين فرقة)[3]، وهي ترتقي إلى مرتبة الحسن[1].

= رحل في الأمصار طلباً للعلم، من كتبه: (إحياء علوم الدِّين)، و(تهافت الفلاسفة) و(محكُّ النَّظر). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبيُّ، ١٩/ ٣٢٤).

(١) فيصل التَّفرقة، الغزالي، ص: ٢٥.

(٢) درء تعارض العقل والنَّقل، ابن تيميَّة، ١/ ١٦٤.

(٣) أخرج هذه الرِّوايـة كلٌّ من البغدادي في الفَرْقِ بين الفِرَق، ص: ٤، والبيهقي في السُّنن الكبرى، ١٠/ ٢٠٨، وفي الاعتقاد، ١/ ٢٣٣، وأبو داوود في السُّنن، كتاب السُّنَّة، باب: شرح السُّنَّة، برقم: (٤٥٩٦)، ٢/ ٦٠٨، والمروزي في السُّنَّة، ١/ ٢٣، والتِّرمذي =

والثَّانية: روايـة معاويـة بن أبي سفيان وفيهـا زيادة: (... كلُّها في النَّار إلَّا واحدة، وهي الجماعة)، وهي ضعيفة[٢].

والثَّالثـة: روايـة سعد بن أبي وقَّاص، وفيها زيادة: (ألا وكلُّ فرقة منها في النَّار إلَّا واحدة وهي الجماعة)، وهي ضعيفة[٣].

= في السُّنن، كتاب الإيمـان، باب: افتراق الأمَّـة، برقـم: (٢٦٤٠)، ٥/ ٢٥، والحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان، برقم: (١٠)، ١/ ٤٧، وابن حبَّان في صحيحه بترتيب ابن بلبَّان، كتاب التَّاريخ، ذكر افتراق اليهود والنَّصارى فرقاً، برقم: (٦٢٤٧)، ١٤/ ١٤٠، وابن ماجه في السُّنن، كتاب الفتن، باب: افتراق الأمم، برقم: (٣٩٩١)، ٢/ ١٣٢١.

(١) ومدار هذه الرِّوايـة على محمَّد بن عمرو اللَّيثي، وقد حسَّن روايته العلماء (الثِّقات، ابن حبَّان، ٧/ ٣٧٧، تهذيب التَّهذيب، ١٩/ ٤٧٣، تقريب التَّهذيب، ١/ ٨٨٤)، وهذه الرِّواية قال عنها التِّرمذي: (**حديث أبي هريرة حسن صحيح**) (السُّنن، ٥/ ٢٥)، وصحَّحها الحاكم على شرط مسلم (المستدرك، ١/ ٤٧) باعتبار أنَّ مسلماً احتجَّ به (صحيح مسلم، برقم: ٧٩٣، ٢/ ٩١)، إلَّا أنَّ الذَّهبيَّ بيَّن أنَّ مسلماً لم يحتج به منفرداً بل بانضمامه إلى غيره (الكاشف، الذَّهبي، ٢/ ٢٠٧)، إلَّا أنَّنا نلاحظ أنَّ هذه الرِّواية جاءت خالية من الزِّيادة وهي قولـه: (كلُّها في النَّار إلَّا واحدة)، والخلاصـة أنَّ هـذه الرِّوايـة بمجمـوع طرقها ترقى إلى مرتبة الحسن.

(٢) أخرج هذه الرِّواية ابن بطَّة في الإبانة الكبرى، باب: افتراق بني إسرائيل على إحدى وسبعين ملَّة، ١/ ٣٧١، وابن أبي عاصم في المذكر والتَّذكير والذِّكر، ١/ ٨٦، والحاكم في المستدرك، فصل في توقير العالم، برقم: (٤٠٨)، ١/ ٢١٨، والطَّبراني في المعجم الكبير، ١٩/ ٣٧٦، والآجري في الشَّريعة، ١/ ٣١٥، وأبو داوود في السُّنن، كتاب السُّنَّة، باب: شرح السُّنَّة، برقم: (٤٥٩٩)، ٤/ ٣٢٤، ومدار طرق هذه الرِّواية على أزهر بن عبد الله، وهو ضعيف. (تهذيب التَّهذيب، ١/ ٣٤٠، تقريب التَّهذيب، ١/ ١٢٣).

(٣) أخرج هذه الرِّواية البزَّار في كشف الأستار، باب افتراق الأمم، ٤/ ٩٧، وابن بطَّة في =

والرَّابعة: روايـة عبد الله بن عمرو بن العاص وفيها زيادة: (كلُّهـا في النَّار إلَّا ملَّـة واحـدة؛ فقيل له: ما الواحدة؟ قال: ما أنا عليـه اليوم وأصحابي)، وهي ضعيفة أيضاً[1].

وأمَّا **الرِّواية الخامسة**؛ فهي رواية عمرو بن عوف وفيها زيادة: (كلُّها ضالَّة إلَّا فرقة واحدة: الإسلام وجماعتهم)، والسَّند ضعيف لا يصح[2].

والسَّادسة: رواية عوف بن مالك وزيادتها: (أعظمها فتنة على أمَّتي قوم يقيسـون الأمـور برأيهم فيحلُّون الحرام ويحرِّمون الحلال)، وأخرجها ابن ماجـة (٢٧٣هـ)[3] بزيادة: (واحدة في الجنَّة وسبعون في النَّار) قيل: يا رسول الله من هم؟

= الإبانة الكبرى، باب: افتراق بني إسرائيل على إحدى وسبعين ملَّة، ١/ ٣٧١، ومدارها على موسى بن عبيدة، وهَّاه أحمد، ولم يجوِّز الرواية عنه (تقريب التَّهذيب، ١/ ٩٨٣)، وفي السَّند أخوه عبد الله بن عبيدة، وهو ضعيف (التَّعديل والتَّجريح، الباجي، ٢/ ٨٤١).

(١) أخرج هذه الرِّواية الحاكم في المستدرك، فصل في توقير العالم، برقم (٤٤٤)، ١/ ٢١٨، والتِّرمذي في السُّنن، كتاب الفتن، باب: افتراق الأمَّة، برقم: (٢٦٤١)، ٥/ ٢٦، واللَّالكائي في اعتقاد أهل السُّنَّة، ١/ ١٠٠، وابن بطَّة، الإبانة الكبرى، ١/ ٣٧٠، وأخطأ القرطبي في تفسيره حيث ذكر أنَّ التِّرمذي أخرجها عن ابن عمر وليس ابن عمرو بن العاص والصَّحيح الثَّاني (الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٤/ ١٥٩)، ومدارها على عبد الرَّحمن وهو ابن زياد بن أنعم، ووهَّاه أحمد. (المغني في الضُّعفاء، ١/ ٣٧٣).

(٢) أخرج هذه الرِّواية الحاكم في المستدرك، فصل في توقير العالم، برقم (٤٤٥)، ١/ ٢١٩، والطَّبراني في المعجم الكبير، ١٧/ ١٣، وابن أبي عاصم في السُّنَّة، ١/ ٢٥، ومدار هذه الرِّواية على كثير بن عبد الله، وهو من أركان الكذب. (المغني في الضُّعفاء، ٢/ ٢٠).

(٣) محمَّد بن يزيد الربعي القزويني، ابن ماجه، (ت: ٢٧٣هـ)، عَلَم من أعلام أهل الحديث، رحل إلى البصرة وبغداد والشَّام ومصر والحجاز، له: (السُّنن)، و(تفسير القرآن). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٣/ ٢٧٩).

قال (الجماعة)، وكلاهما لا تصح[١].

والسَّابِعة: روايـة أنس بن مالك وفيهـا: (كلُّهـا في النَّـار إلَّا واحدة، وهي الجماعة)[٢]، وأخرج أبو يعلى الموصلي (٣٠٧هـ)[١] هذه الرِّواية من عدَّة طرق كلها

---

(١) أخرج هذه الرِّوايـة الطَّبراني في المعجم الكبير، ١٨/ ٥٠، وابن قدامة في المنتخب، ص: ١٥٧، ١٥٨، وابن بطَّة، الإبانة الكبرى، ١/ ٣٧٤، ومدارها على نعيم بن حمَّاد الخزاعي، ليِّن الحديث كما ذكر الذَّهبي، خرَّج له البخاري مقروناً بغيره (ميزان الاعتدال، ٧/ ٤١)، وهذه الرِّواية ضعَّفها ابن معين (ميزان الاعتدال، ٧/ ٤٢)، وأما رواية ابن ماجة ففي السُّنن، كتاب الفتن، باب: افتراق الأمم، برقم: (٣٩٩٢)، ٢/ ١٣٢، وفيها راشد بن سعد مختلف في توثيقه، ضعَّفه الدَّارقطني ووافقه ابن حزم بتضعيفه، وخالفهما الذَّهبيُّ (سير أعلام النُّبلاء، ٨/ ٤٨)، وفيها علَّة من حيث المتن وهي أنَّ النَّبيَّ ذكر أنَّ الأمَّة تفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة ثمَّ قال: (واحدة في الجنَّة وسبعين في النَّار) فمجموعها كما في الحديث ثلاث وسبعون فرقة مع النَّاجية، وفي الزِّيادة إحدى وسبعون فرقة مع النَّاجية، وهذا تناقض.

(٢) أخرج هذه الرِّواية ابن أبي عاصم في السُّنَّة، ص: ١، وابن ماجة في السُّنن، كتاب الفتن، باب: افتراق الأمم، برقم: (٣٩٩٣)، ٢/ ١٣٢، والصَّفدي في أعيان العصر، ٢/ ٤٣٨، والبغدادي في الفَرْقِ بين الفِرَق، ص: ٥، وطريق ابن أبي عاصم وابن ماجة فيه هشام بن عمار بن نصير وهو ضعيف. (تهذيب التَّهذيب، ٥/ ٦٨)، وطريق الصَّفدي والبغدادي فيه محمَّد بن أحمد بن هاشـم البعلبكي، ذكـره الصَّفـدي في الوافي باسـم أحمـد بن محمَّـد بن هاشـم البعلبكي لهذا الحديث وكذا ذكره الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث. (الوافي في الوفيَّـات، ١/ ١٣٥، شـرف أصحاب الحديث، ١/ ٤٤)، ولم أجد من ترجم للاسم الأوَّل، أمَّا الثَّاني فذكره أكثر أهل الحديث بروايته عن والده محمَّد بن هاشم البعلبكي، ولم يترجموا له، وهو شيخ الطَّبراني.

ضعيف، وأخرجها الإمام أحمد (٢٤١هـ) أيضاً بسند ضعيف[٢].

والرِّواية الثَّامنة والتَّاسعة: رواية أبي أمامة (١٢هـ)[٣] وجابر بن عبد الله (٧٨هـ) وفيها زيادة: (كلُّها في النَّار إلَّا السَّواد الأعظم)، وكلاهما ضعيف[٤].

وأمَّا الرِّواية العاشرة: ؛ فهي رواية عبد الله بن مسعود، ولفظها: (افترق من كان قبلكم على اثنتين وسبعين فرقة، نجا منها ثلاث، وهلك سائرها)، ورويت

---

(١) أحمد بن علي، أبو يعلى الموصلي، (ت: ٣٠٧هـ)، من علماء الحديث، ثقة مشهور، من كتبه: (المعجم)، و(المسند الكبير)، و(المسند الصَّغير) وغيرها. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبيُّ، ١٤/ ١٧٥).

(٢) انظر: المسند، أبو يعلى الموصلي، ٧/ ٣٦، ومن هذه الطُّرق: طريق مبارك بن سحيم وهو متروك. (الجرح والتَّعديل، ابن أبي حاتم، ٨/ ٣٤١)، وطريق محمَّد بن بحر الهجيمي وهو ليِّن الحديث وساقط الاحتجاج (المغني في الضُّعفاء، ٢/ ٤٧)، وطريق يزيد الرُّقاشي وهو ابن أبان، ضعيف وليس بثقة. (تهذيب التَّهذيب، ٥/ ٤٤١)، والمسند، الإمام أحمد، ٣/ ١٢٠، أخرجها من طريق زياد بن عبد الله النُّميري وهو ضعيف أيضاً ولا يحتجُّ به وضعَّفه أكثر أهل الحديث. (تهذيب التَّهذيب، ابن حجر، ١٣/ ٧٧).

(٣) ثمامة بن أثال، أبو أمامة، (ت: ١٢هـ)، صحابيٌّ جليل، ثبت على إسلامه لما ارتدَّ قومه، وقاتل المرتدِّين في البحرين. (انظر: الإصابة في تمييز الصَّحابة، ٢/ ٨٦).

(٤) أخرجها ابن أبي عاصم في السُّنَّة، ١/ ٧٨، والأصبهاني في تاريخه، ١/ ٣٣٩، والمروزي في السُّنَّة، ١/ ٢٢، والطَّبراني في الأوسط، ٧/ ١٧٥، ومدار هذه الطُّرق على أبي غالب وهو حزوَّر، وهو ضعيف (تقريب التَّهذيب، ١/ ١١٨٨)، وأمَّا رواية جابر بن عبد الله فرواها الزَّيلعي في تخريج أحاديث الكشَّاف، ١/ ٤٥٠، وفيها راوٍ مبهم وهو الذي روى عن عمرو بن قيس.

من طريقين كلاهما ضعيف[١].

والرِّواية الحادية والثَّانية عشرة: رواية عليِّ بن أبي طالب وابن عبَّاس وفيهما زيادة: (وإنَّ من أضلِّها وأخبثها من يتشيَّع، أو الشِّيعة)، وكلاهما ضعيف[٢].

والرِّواية الثَّالثة عشرة: رواية واثلة بن الأسقع وأبي الدَّرداء وفيها زيادة: (كلُّها على الضَّلالة، إلَّا السَّواد الأعظم، قالوا: يا رسول الله، ما السَّواد الأعظم؟ قال ﷺ: من كان على ما أنا عليه وأصحابي ﷺ)، وهي ضعيفة[٣].

وأمَّا الرِّواية الرَّابعة عشرة: فهي رواية ابن عمر، ونسبها القرطبيُّ إلى التِّرمذي (٢٧٩هـ)[٤]، والموجود عند التِّرمذي هو رواية عبد الله بن عمرو بن العاص وليس

---

(١) أخرجها ابن أبي عاصم في السُّنَّة، ١/ ٨٠، والطَّبراني في الأوسط، ٤/ ٣٧٦، ٣٧٧، والحاكم في المستدرك، ٢/ ٥٢٢، وفيها عقيل بن يحيى الجعدي، وهو ضعيف (ميزان الاعتدال، ٥/ ١١١)، وأمَّا الطَّريق الثَّاني فأخرجه ابن أبي عاصم في السُّنَّة، ١/ ٨١، وفيه بكير بن معروف اختلف فيه فوثَّقه بعضهم، وضعَّفه آخرون (ميزان الاعتدال، ٢/ ٦٨).

(٢) رواية عليِّ بن أبي طالب أخرجها ابن أبي عاصم في السُّنَّة، ٣/ ١٢ وفيه ليث بن أبي سليم، وهو ضعيف (أحوال الرِّجال، الجوزجاني، ١/ ٩١)، وأمَّا رواية ابن عبَّاس فأخرجها ابن بطَّة في الإبانة، ١/ ٣٧٩، عن أبي حاتم الرَّازي، وفيها ليث بن أبي سليم وهو ضعيف كما سبق.

(٣) أخرجها الآجري في الشَّريعة، ١/ ٤٣٢، ٤٣٣، والطَّبراني في المعجم الكبير، ٨/ ١٥٢، وابن بطَّة في الإبانة الكبرى، ٢/ ٤٨٩، وفيه كثير بن مروان السُّلمي من أهل فلسطين، منكر الحديث. (المجروحين، ابن حبَّان، ٢/ ٢٢٥).

(٤) محمَّد بن عيسى التِّرمذي، (ت: ٢٧٩هـ)، تلميذ الإمام البخاري ومن كبار المحدِّثين وأحد أصحاب الكتب السِّتَّة، له: (السُّنن)، و(الشَّمائل المحمديَّة)، و(العلل). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٣/ ٢٧٢).

عبد الله بن عمر؛ فكأنَّه وهم[١]، وكذلك ذكر السَّخاوي (٩٠٢هـ) في المقاصد الحسنة عن الحاكم(٤٠٥هـ)[٢] قوله: (إنَّه حديث كبير في الأصول وقد روي عن سعد بن أبي وقَّاص وابن عمر وعوف بن مالك)، ثمَّ قال: (قلت: وعن أنس وجابر وأبي أمامة وابن عمرو وابن مسعود وعليٍّ وعمرو بن عوف وعويمر أبي الدَّرداء ومعاوية وواثلة)[٣].

وعند رجوعي إلى كلام الحاكم في تعليقه على هذا الحديث وجدت العبارة هكذا: (هذا حديث كثر في الأصول، وقد روي عن سعد بن أبي وقَّاص وعبد الله ابن عمرو وعوف بن مالك)[٤].

فصاحب المقاصد الحسنة أخطأ في النَّقل ووهم؛ فأبدل بين ابن عمرو وبين ابن عمر، وجميع من ذكر أنَّها رويت عن ابن عمر أسندها إلى التِّرمذي، مع أنَّ التِّرمذي رواها عن عبد الله بن عمرو بن العاص، ولم أجد من نقل نصَّ الرِّواية عن ابن عمر، وإنَّما يذكرون رواية عبد الله بن عمرو بن العاص، وينسبونها إلى ابن عمر، ويسندونها إلى التِّرمذي في السُّنن في كتاب الإيمان.

ثانياً ـ موقف العلماء من الحديث:

اختلفت مواقف العلماء من هذا الحديث، ويمكن تصنيف مواقفهم من حيثيتين:

---

(١) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٤/ ١٥٩.

(٢) محمَّد بن عبد الله، الإمام الحاكم النِّيسابوري، (ت: ٤٠٥هـ)، من أكابر حفَّاظ الحديث، تلقَّى العلم عن أكثر من ألفي شيخ، له: (المستدرك على الصَّحيحين)، و(تراجم الشُّيوخ). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ١٦٤).

(٣) المقاصد الحسنة، السَّخاوي، ص: ٢٥٩.

(٤) المستدرك، الحاكم، ١/ ٤٧.

الأولى: من حيث التَّصحيح والتَّضعيف:

تباينت مواقف العلماء في الحكم على الحديث على ثلاثة أقوال:

١ ـ موقف من عدَّه من المتواتر: ذكر الكتَّاني (١٣٨٢هـ) الحديث في كتابه (نظم المتناثر من الحديث المتواتر)، ونسب المناوي(١٠٣١هـ)[١] إلى السِّيوطي (٩١١هـ)[٢] القول بأنَّه من المتواتر[٣]، والقول بأنَّ الحديث متواتر غير دقيق؛ لأنَّ أكثر طرقه ضعيفة، ولا تصح؛ فكيف يرفع إلى درجة التَّواتر.

٢ ـ موقف من حسَّن الحديث بإطلاق: أكثر العلماء على تحسينه، هو وزيادته، ومنهم: الحاكم، والمقبلي (١١٠٨هـ)[٤]، والشَّاطبي (٧٩٠هـ)[٥] في الاعتصام[١].

---

(١) عبد الرَّؤوف بن تاج العارفين المناوي، (ت: ١٠٣١هـ)، أصولي، كثير التَّصنيف، من مؤلَّفاته: (شرح القصيدة العينيَّة لابن سينا)، و(اليواقيت والدُّرر). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٢/ ٢٤٠).

(٢) عبد الرَّحمن بن أبي بكر السِّيوطي، جلال الدِّين، (ت: ٩١١هـ)، إمامٌ حافظٌ مؤرِّخٌ أديب، صنَّف في كلِّ الفنون، وبلغت مؤلَّفاته الآفاق منها: (الإتقان في علوم القرآن) و(الأشباه والنَّظائر). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٨/ ٥١).

(٣) انظر: نظم المتناثر، ص: ٤٤، فيض القدير، المناوي، ٢/ ٢٠، ولم أجد ذكر الحديث في كتاب السِّيوطي: (الأزهار المتناثرة).

(٤) صالح بن مهدي بن علي المقبلي، (ت: ١١٠٨هـ)، مجتهد، من أهل اليمن، زيدي المذهب، رحل إلى مكَّة، من كتبه (العلم الشَّامخ) و(الأبحاث المسدَّدة). (انظر: الأعلام للزِّركلي: ٣/ ١٩٧).

(٥) إبراهيم بن موسى، الشَّاطبي، (ت: ٧٩٠هـ)، من أئمَّة المالكيَّة، أصولي، له: (الموافقات) و(الاعتصام) و(الاتِّفاق في علم الاشتقاق). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٣/ ١٢٩).

٣ـ موقف من حسَّن الحديث دون الزِّيادة: وذهب إلى ذلك كلٌّ من ابن حزم الظَّاهري (٤٥٦هـ)، وابن الوزير اليماني (٨٤٠هـ)، والشَّوكاني (١٢٥٠هـ)، والكوثري (١٣٧٠هـ)[٢]، حيث ذهبوا إلى أنَّ الحديث يثبت دون زيادة (**كلُّها في النَّار إلَّا واحدة**) وغيرها من الزِّيادات؛ فإنَّها لا تصح[٣].

وأرى بعد دراسة أسانيد وطرق الحديث مع متابعاته أنَّ الحديث يرتقي إلى درجة الحسن دون الزِّيادة، مع ملاحظة الاختلاف الذي ورد في متن الحديث برواياته؛ فقد أشرنا في الحاشية أنَّ منها ما ذكر أنَّ الأمَّة الإسلاميَّة ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة مع النَّاجية، ومنها ما ذكر أنَّها ستفترق إلى اثنتين وسبعين فرقة مع النَّاجية، ومنها ما ذكر أنَّها ستفترق إلى إحدى وسبعين فرقة مع النَّاجية، وأمَّا الزِّيادة؛ فإضافة إلى ضعف أسانيد الرِّوايات التي جاءت بها؛ فقد اختلفت أوصاف الفرقة النَّاجية؛ فمنها ما جاءت بلفظ (الجماعة) ومنها: (السَّواد الأعظم)، ومنها: (الإسلام)، ومنها: ما لم يحدد النَّاجية ولكن حدَّد أخبثها؛ فمرَّة (الشِّيعة)،

---

(١) انظر: المستدرك، الحاكم، ١/ ٧، العلم الشَّامخ، المقبلي، ص: ٤١٤، الاعتصام، الشَّاطبي، ١/ ٢٣.

(٢) محمَّد زاهد بن الحسن الكوثري، (ت: ١٣٧٠هـ)، فقيه حنفي، تولَّى رئاسة مجلس التَّدريس، اضطهد من قبل الاتِّحاديين في تركيَّا، له: (تأنيب الخطيب)، و(النُّكت الطَّريفة) و(السَّيف الصَّقيل). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١/ ٢).

(٣) العواصم والقواصم، ابن الوزير اليماني، ١/ ١٨٦، رسائل ابن حزم الأندلسي، ٣/ ٢١٣، الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، ابن حزم الأندلسي، ٣/ ٢٩٢، يقظة أولي الاعتبار ممَّا ورد في ذكر النَّار وأصحاب النَّار، ص: ٢٠٦، التَّبصير في الدِّين للأسفراييني، ت: محمَّد زاهد الكوثري، ص: ٥.

ومرَّة (من يقيسون الأمور على رأيهم)، ولا شكَّ بأنَّ هذا الاختلاف الكبير يؤثِّر في توجيه الحديث.

الثَّانية: من حيث توجيه الحديث ومعارضته لأحاديث الرَّحمة:

جاءت أحاديث كثيرة تفيد أنَّ هذه الأمَّة مرحومة، وأنَّها أكثر أهل الجنَّة، وأنَّها لا تجتمع على ضلالة؛ وقد استشكل العلماء هذه المسألة إذ كيف يجمع بينها وبين حديث افتراق الأمَّة؟ وخاصة النَّص على أنَّها كلُّها في النَّار إلَّا واحدة، وهذا الإشكال هو أحد الحجج في إنكار الزِّيادة، وعلى القول بإنكارها يندفع الإشكال؛ لأنَّ افتراق الأمَّة أمر ثبت دليلاً وواقعاً، ولكن الإشكال عند الحكم على أكثرها بالنَّار؛ فمع إنكار الزِّيادة لا يبقى إشكال.

اختلفت توجيهات العلماء لهذا الإشكال على أقوال:

الأوَّل: إنَّ الأمَّة تنقسم إلى عامَّة وخاصَّة، والعامَّة هم أكثر الأمَّة، ولا يدخلون في الهلاك؛ لأنَّهم في كلِّ العصور ما كانوا من أهل البدعة، ولا كانوا ممَّن يُشَكُّ في إيمانهم؛ لأنَّهم يعبدون الله على ما عندهم من العلم ويوقنون به ويوحِّدونه فهم أكثر الأمَّة، والخاصَّة وهم ينقسمون إلى قسمين: ١ ـ أهل البدع: وهم الذين أحدثوا في الدِّين ما ليس منه في الأصول لا في الفروع المعفوِّ عنها ـ فإنَّها كانت على عهد الصَّحابة الذين هم خير القرون ـ، ٢ ـ المتمسِّكين بالكتاب والسُّنَّة الصَّافية كما جاء بها النَّبيُّ ﷺ؛ فالفرقة النَّاجية هم العامَّة من المسلمين إضافة إلى المتمسِّكين بالكتاب والسُّنَّة، وبذلك يندفع الإشكال، وهذا مذهب المقبلي (١١٠٨هـ)(١).

---

(١) انظر: العلم الشَّامخ، ص: ٤١٩.

وهذا الجمع لـه وعليه؛ فله أنَّ العامَّة من النَّاجين، وأنَّه حصر الإشكال في الخاصَّة من العلماء الذين يمتلكون الملكة التي تؤدِّيهم إلى الحق؛ فقصَّروا أو وصلوا، ويؤخذ عليه أنَّ كلَّ فرقـة من الفرق تدَّعي أنَّها من الخواصِّ المتمسِّكين بالكتاب والسُّنَّة؛ فهي على ما كان عليه النَّبيُّ ﷺ.

الثَّاني: إنَّ المراد بـ: (كلُّها في النَّار) ليس الخلود فيها، وإنَّما دخولها ولو حيناً من الوقت ثمَّ الخروج إلى الجنَّة، إذ الخلود قد سكت الحديث عنه، ويبقى الخلود للكفَّار، وعلى هذا القول تكون النَّاجية التي تدخل الجنَّة دون مرور بالنَّار[1].

ويؤخذ عليه أنَّ النَّبيَّ ﷺ جعل افتراق النَّاس في أمَّته مقابلاً لافتراقهم عند اليهود والنَّصارى، وهم مخلَّدون في النَّار؛ فيكون افتراق أهل الإسلام مثلهم إلَّا النَّاجية، وإلَّا فلا يكون للحديث معنى إذ دخول النَّار والخروج منها لا يحتاج إلى هذه المقابلة مع اليهود والنَّصارى بل يؤخذ لوحده، ودخول النَّار مشترك بين الفرق؛ لقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾[مريم: ٧١]، وليس هذا الجمع هو ما يفهم من الحديث إلا بنوعٍ من التَّكلُّف.

الثَّالث: إنَّ المراد بالنَّاجية هم صالحوا كلِّ فرقـة من الفـرق[2]، قال المقبلي (١١٠٨هـ): (**وهو كلام منتقض؛ لأنَّ الصَّلاح إن رجع إلى محلِّ الافتراق؛ فهم فرقة واحدة لا أفراداً من الفرق، وإن رجع إلى غير ذلك؛ فلا دخل له؛ لأنَّ الكلام أنَّهم في النَّار لأجل الافتراق، وما صاروا به فرقاً**)[3].

---

(١) انظر: الاعتصام، الشَّاطبي، ٢/ ١٩١.

(٢) انظر: العلم الشَّامخ، ص: ٤١٥.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٤١٥.

الرَّابع: إنَّ المراد بالأمَّة في الحديث أمَّة الدَّعوة، وهي الأمَّة التي بعث بها النَّبيُّ ﷺ، وعليه يدخل اليهود والنَّصارى في فرق أمَّة محمَّد ﷺ، ولا شكَّ في بطلانه؛ لأنَّ النَّبيَّ جعل أمَّته مقابلة لأمَّة أهل الكتاب بشقَّيها؛ ولأنَّ ملل الكفر أكثر من العدد المحدَّد بكثير[(١)].

قال الشَّاطبي (٧٩٠هـ): (**ظاهر الحديث يقتضي أنَّ ذلك الافتراق إنَّما هو مع كونهم من الأمَّة، وإلَّا فلو خرجوا من الأمَّة إلى الكفر لم يُعَدُّوا منها البتَّة كما تبيَّن، وكذلك الظَّاهر في فرق اليهود والنَّصارى إنَّ التَّفرُّق فيهم حاصل مع كونهم هوداً ونصارى**)[(٢)].

الخامس: إنَّ المراد بالعدد (ثلاث وسبعين) الكثرة لا الحصر، وهو قول البزدوي (٤٩٣هـ)[(٣)] في أصول الدِّين[(٤)].

السَّادس: إنَّ المراد بالنَّاجية كلُّ فرقة تدَّعي الشَّريعة ـ أي الإسلام ـ وأنَّها على صوبها وأنَّها المتَّبعة للمتَّبعة لها وتتمسَّك بأدلَّتها بطريقتها، وتناصب العداوة من نسبتها إلى الخروج عنها؛ لأنَّها تدَّعي أنَّ ما ذهبت إليه هو الصِّراط المستقيم دون غيره، وعلى هذا القول يخرج المرتد؛ لأنَّه فارق الشَّريعة إلى غيرها، وتدخل الفرق المتأوِّلة كالخوارج وغيرها؛ لأنَّهم كانوا يرون أنفسهم على الحق، وأنَّ من

---

(١) انظر: الاعتصام، الشَّاطبي، ٢/ ٢٠٢. شرح العقائد العضديَّة، الدَّواني، ص: ٤٠.

(٢) الاعتصام، الشَّاطبي، ٢/ ٢٠٢.

(٣) محمَّد بن محمَّد، أبو اليسر البزدوي، (ت: ٤٩٣هـ)، فقيه بخاري، ولِّي القضاء في سمرقند، رئيس الحنفيَّة في ماوراء النَّهر، له (أصول الدِّين). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٩/ ٥٠).

(٤) انظر: أصول الدِّين، البزدوي، ص: ٢٦٣.

خالفهم على الباطل لذلك تجدهم مبالغين في العمل والعبادة[1].

ويؤخذ على هذا القول دخول كلِّ الفرق التي تدَّعي الإسلام حتَّى الباطنيَّة منها وهذا على خلاف الإجماع الذي يخرج الباطنيَّة من الإسلام، وغالب الأقوال تعود إلى هذه السِّتَّة.

وأرى أنَّ أقرب الأقوال إلى الشَّرع هو القول الأوَّل، وهو قول المقبلي الذي قسم الأمَّة إلى عامَّة وخاصَّة؛ فالعامَّة متى استكملوا الإيمان بالأصول نَجَوا، والخاصَّة أرباب العقول الذين يجب عليهم أن يبحثوا عن الحقِّ بشيءٍ من التَّفصيل وفق كتاب الله تعالى وسنَّة نبيِّه، مع مراعاة أنَّ الزِّيادة التي جاء بها الحديث ضعيفة ولا تصح، وأنَّ الحديث لم يحدِّد فرقة ناجية بعينها؛ أي: أنَّ من ينجوا يوم القيامة ليست فرقة كلاميَّة معيَّنة، وإنَّما ينجو كلُّ من توفَّر فيه شرط النَّجاة بغضِّ النَّظر عن انتمائه إلى فرقة من الفرق.

ثالثاً ـ أثر الحديث في شيوع التَّكفير:

جاهد علماء الفرق في استغلال هذا الحديث؛ لتأويله إلى فرقتهم حتَّى تكون النَّاجية؛ وكثرت الزِّيادات؛ ومنهم من حرفها وقلبها؛ فروى: (**كلُّها ناجية إلَّا واحدة وهم الزَّنادقة**) والأكثر على أنَّها من الموضوعات[2]، وروي: (**أبرُّها وأتقاها الفئة المعتزلة**) وهي الرِّواية التي تمسَّك بها المعتزلة لإثبات نجاتهم[3]، وهذه الرِّواية لا توجد في كتب أهل الحديث، وهكذا استُغلَّ هذا الحديث بفهم خاطئ لتكفير الخصم وإخراجه عن الدِّين.

---

(١) انظر: الاعتصام، الشَّاطبي، ٢/ ٢٠٣.

(٢) انظر: نظم المتناثر في الحديث المتواتر، الكتَّاني، ١/ ٤٧، إشارات المرام، البياضي، ص: ٣٧.

(٣) انظر: فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة، ص: ١٦٦.

وهذا الفهم الخاطئ هو ما دفع بعض العلماء إلى وضع كتب مقالات الفرق كـ: (الفَرْقِ بين الفِرَقِ وبيان الفرقة النَّاجية منهم) لعبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ)[١]، و(التَّبصير في الدِّين وتمييز الفرقة النَّاجية عن الفرق الهالكين) لأبي المظفَّر الإسفراييني (٤٧١هـ)[٢]، و(الكافية الشَّافية في الانتصار للفرقة النَّاجية) لابن القيِّم (٧٥١هـ)[٣]، و(الإبانة عن شريعة الفرقة النَّاجية) لابن بطَّة (٣٠٤هـ)[٤]، وأغلبهم يقسم الفرق إلى أقسام كلِّيَّة؛ ثمَّ تتفرَّع عنها فروع كثيرة، وينتهي إلى بيان الفرقة النَّاجية أو المنصورة، وكلٌّ منهم يريد بالفرقة النَّاجية غير ما يريد الآخر.

وكانوا يصدِّرون كتبهم في الكلام على هذا الحديث، ثمَّ يشرعون في تعداد الفرق وبيان فسقها أو كفرها أو مخالفتها ما عليه الرَّسول، وإن كانوا يقولون في مواضع أخر أنَّه لا يجوز تكفير مسلم يشهد أن لا إله إلَّا الله وأنَّ محمَّداً رسول الله تحت أيِّ حجَّة كانت.

---

(١) عبد القاهر بن طاهر، البغدادي، (ت: ٤٢٩هـ)، عالم متفنِّن، من أئمَّة الأصول، من مصنَّفاته: (الفَرْقُ بين الفِرَق) و(النَّاسخ والمنسوخ) و(فضائح المعتزلة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٥٧٣).

(٢) طاهر بن محمَّد الأسفراييني، أبو المظفَّر، (ت: ٤٧١هـ)، عالم بالأصول، من كتبه: (التَّبصير في الدِّين) ويقال اسمه: شهفور بن طاهر. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٨/ ٤٠٢).

(٣) محمَّد بن أبي بكر، ابن قيِّم الجوزيَّة، (ت: ٧٥١هـ)، تلميذ ابن تيميَّة وناشر مذهبه، سجن معه في القلعة، له: (إعلام الموقِّعين)، و(شفاء العليل) وغيرها. (انظر: الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ٥/ ١٣٧).

(٤) عبيد الله بن محمَّد، ابن بطَّة، (ت: ٣٠٤هـ)، فقيه من الحنابلة، رحل إلى مكَّة والبصرة في طلب الحديث، له: (الشَّرح والإبانة) و(الإبانة الكبرى). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٦/ ٥٣٠).

وكذلك الأمر في كتب أصول الدِّين والتَّوحيد؛ فالفرقة النَّاجية: هي الفرقة التي ينتسب إليها المؤلِّف، وسائر الفرق الأخرى هلكى؛ فتجد مثلاً البغدادي (٤٢٩هـ) في كتابه (أصول الدِّين) بعد أن يبيِّن عقيدته وأصولها يأخذ ببيان عقائد المخالفين له، ثمَّ يحكم بالكفر عليهم، وهذه بعض النُّصوص التي كفَّر فيها بعض الفرق:

١ ـ **المعتزلة: (اعلم أنَّ تكفير كلِّ زعيم من زعماء المعتزلة واجبٌ من وجوه)**[١] وأكثر الوجوه التي نقلها لا يكفر قائلها، أو أنَّها مبنيَّة على نقل خطأ، أو فهم خطأ، أو لازم القول؛ فذكر أنَّ واصل بن عطاء (١٣١هـ)[٢] كفر لإثباته خالقين لعمله، وهذا فهم خطأ لقول واصل، وذكر من الأسباب التي كفَّر فيها النَّظَّام (٢٣١هـ) أنَّه قال بجواز حشر الكلاب والخنازير وسائر السِّباع إلى الجنَّة، وأنَّه أنكر وقوع الطَّلاق بالكنايات وإن قارنتها نيَّة الطَّلاق، وهذه لا يكفر القائل بها؛ لأنَّها ليست من أصول الدِّين، وكذلك ذكر عن ثمامة بن الأشرس (٢١٣هـ)[٣] أنَّه قال: بتحريم السَّبي واستفراش الإماء، ثمَّ قال أخيراً: **(وأنواع كفرهم لا يحصيها إلَّا الله)**[٤] ونقل اختلاف أصحابه في المعتزلة؛ فمنهم من قال: بأنَّهم في حكم المرتدِّين، ومنهم من

---

(١) أصول الدِّين، البغدادي، ص: ٣٥٩.

(٢) واصل بن عطاء الغزَّال، (ت: ١٣١هـ)، رأس المعتزلة، ومؤسِّس مذهبهم، كان بليغاً وأديباً، له مؤلَّفات كثيرة لم يصلنا منها شيء ومنها: (أصناف المرجئة)، و(المنزلة بين المنزلتين). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٥/ ٣٦٥).

(٣) ثمامة بن أشرس النُّميري، (ت: ٢١٣هـ)، من كبار المعتزلة، وأحد الفصحاء البلغاء المقدَّمين، اتَّصل بالرَّشيد، تتلمذ عليه الجاحظ، انفرد ببعض الآراء. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٠/ ٢٠٥).

(٤) أصول الدِّين، البغدادي، ص: ٣٦٠.

قال: بأنَّهم في حكم المجوس.

٢ ـ اليزيديَّة[١] والميمونيَّة[٢] من الخوارج: (فهذه الفرقة منهم ـ يريد اليزيديَّة ـ مع الميمونيَّة في أعداد المرتدِّين، وسائر أصنافهم كفرة في السِّر)[٣].

٣ ـ مجسِّمة الكرَّامية: (وأمَّا مجسِّمة خراسان من الكرَّاميَّة؛ فتكفيرهم واجب لقولهم بأنَّ الله له حدٌّ ونهاية من جهة السَّفل ومنها يماس العرش)[٤].

٤ ـ الجهميَّة[٥]: (وإنَّما يكفر الجهميَّة في شيئين...)[١].

---

(١) اليزيديَّة: أصحاب يزيد بن أنيسة، تولَّى الأباضيَّة، ينسب إليه القول بأنَّ الله سيبعث رسولاً من العجم وينزل عليه كتاباً من السَّماء جملة واحدة، ويترك شريعة محمَّد ﷺ، ويكون على ملَّة الصَّابئة المذكورين في القرآن، ويُشَكُّ في صحَّة نسبة ذلك إلى مسلم، وينسب إليه القول بأنَّ كلَّ صغيرة وكبيرة فهي شرك وكفر. (انظر: الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ١/ ١٣٣، الفَرْقُ بين الفِرَق، البغدادي، ص: ٥٥).

(٢) الميمونيَّة: أصحاب ميمون بن خالد، وقيل: ميمون بن عمران، من العجاردة إلَّا أنَّه تفرَّد بمسائل عنهم، ونُسِبَ إليه أنَّه جوَّز نكاح البنات، وأنَّه الله يريد الخير دون الشَّر، وكذلك نُسِبَ إليه إنكار سورة يوسف أن تكون من القرآن، ولابد من تحقيق هذه النُّقول، وقال بأنَّ أطفال الكفَّار في الجنَّة. (انظر: الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ١/ ١٢٦، اعتقادات المسلمين والمشركين، الرَّازي، ص: ٤٨).

(٣) أصول الدِّين، البغدادي، ص: ٣٥٨.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ٣٦١.

(٥) الجهميَّة: أتباع جهم بن صفوان، وهو من الجبريَّة الخالصة، ظهرت بدعته بترمذ، وقتله سلم بن أحوز المازني في آخر ملك بني أميَّة، من آراء هذه الفرقة: حدوث صفات الله تعالى، وإثبات علوم حادثة للباري تعالى لا في محلٍّ، وأنَّ الإنسان ليس يقدر على شيءٍ ولا يوصف بالاستطاعة، وإنَّما هو مجبورٌ على أفعاله، ولذلك أصبح هذا اللَّقب مذمَّة عند العلماء =

٥ ـ **النَّجَّاريَّة**(٢): (... فهذه أصولها التي نكفِّرهم فيها...)(٣).

٦ ـ **البكريَّة**(٤): (... ومنها قوله بتحريم أكل الثُّوم والبصل، ووجوب الوضوء من قرقرة البطن، وهذه البدع قد أكفرتها الأمَّة فيها)(٥).

وقد أشار الإمام الرَّازي إلى أنَّ البغدادي هو من المتعصِّبين؛ فقال: (وهذا الأستاذ كان شديد التَّعصُّب على المخالفين، **ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه الصَّحيح**)(٦).

وأمَّا مصطلح الجماعة أو الفرقة النَّاجية الذي ورد في بعض الرِّوايات؛ فكلُّ فرقةٍ تزعم أنَّها من الجماعة، أو أنَّها هي التي تمثِّل أهل السُّنَّة والجماعة.

= فأصبح من يريد أن يذمَّ غيره يقول له: جهميّاً. (انظر: الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ١/ ٧٣، اعتقادات المسلمين والمشركين، الرَّازي، ص: ٦٨).

(١) أصول الدِّين، البغدادي، ص: ٣٥٨.

(٢) النَّجَّاريَّة: أصحاب الحسين بن محمَّد النَّجَّار، وهو من شيوخ المعتزلة الكبار، ومن فروع هذه الفرقة: برغوثيَّة، وزعفرانيَّة، ومستدركة، ينسب إليه القول بأنَّ كلام الله إذا قرئ فهو عرض، وإذا كتب فهو جسم، وغيرها من الآراء التي وافقوا المعتزلة في بعضها، وأهل السُّنَّة في البعض الآخر، وتفرَّدوا ببعضها (انظر: الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ١/ ٧٥، اعتقادات المسلمين والمشركين، الرَّازي، ٦٨).

(٣) أصول الدِّين، البغدادي، ص: ٣٥٩.

(٤) البكريَّة: أتباع بكر ابن أخت عبد الواحد، ينسب إليهم القول بأنَّ الأطفال والبهائم لا يحسُّون بالألم، وهذا خلاف ما هو مشهور من ضرورات العقول. (انظر: اعتقادات المسلمين والمشركين، الرَّازي، ص: ٦٨، ٦٩).

(٥) أصول الدِّين، البغدادي، ص: ٣٦٢.

(٦) مناظرات الإمام الرَّازي في بلاد ما وراء النَّهر، الرَّازي، ص: ٣٩.

فبعض الأشاعرة والماتريديَّة يزعمون أنَّهم هم من يُطْلَقُ عليهم هذا المصطلح دون غيرهم، يقول الزُّبيدي (١٢٠٥هـ)[١]: (إذا أطلق أهل السُّنَّة والجماعة؛ فالمراد بهم **الأشاعرة والماتريديَّة**)[٢].

ويقول صاحب الرَّوضة البهيَّة: (اعلم أنَّ مدار جميع عقائد أهل السُّنَّة والجماعة على كلام قطبين أحدهما: **الإمام أبو الحسن الأشعري، والثَّاني: الإمام أبو منصور الماتريدي**)[٣].

ويقول الشَّعراني (٩٧٣هـ)[٤]: (واعلم يا أخي أنَّ المراد بأهل السُّنَّة والجماعة في عرف النَّاس اليوم: **الشَّيخ أبو الحسن الأشعري**، ومن سبقه بالزَّمان **كالشَّيخ أبي منصور الماتريدي**)[٥].

ويقول الجلال الدَّواني (٩١٨هـ)[٦]: (قلت: سياق الحديث مشعر بأنَّهم

---

(١) محمَّد بن محمَّد، المرتضى الزُّبيدي، (ت: ١٢٠٥هـ)، علَّامة باللُّغة والحديث والرِّجال والأنساب، أصله من واسط، وولد في الهند، ونشأ في زبيد باليمن، له: (تاج العروس) و(اتحاف السَّادة المتَّقين). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٢/ ٢٨٥).

(٢) إتحاف السَّادة المتَّقين، الزُّبيدي، ٢/ ٦.

(٣) الرَّوضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريديَّة، أبو عذبة، ص: ٣.

(٤) عبد الوهَّاب بن أحمد الشَّعراني، (ت: ٩٧٣هـ)، من علماء الصُّوفيَّة، نشأ في المنوفيَّة في مصر، له كتب كثيرة منها: (الكبريت الأحمر من عقائد الشَّيخ الأكبر)، و(إرشاد الطَّالبين) وغيرها. (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٦/ ٢٣٢).

(٥) اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر، الشَّعراني، ص: ٣.

(٦) محمَّد بن أسعد الصِّدِّيقي، الجلال الدَّواني، (ت: ٩١٨هـ)، قاض، باحث، ومن أئمَّة المذهب الأشعري المحقِّقين، له الكثير من المصنَّفات منها: (أنموذج العلوم)، و(شرح العقائد العضديَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٩/ ٤٧).

المعتقدون لما روي عن النَّبيِّ ﷺ وأصحابه وذلك إنَّما **ينطبق على الأشاعرة....)** إلى أن قال: (**بل الأليق بذلك هم الأشاعرة**)[١].

ومن المتأخِّرين نجد الدُّكتور علي سامي النَّشَّار يقول أثناء حديثه عن مذهب الجهم بن صفوان (١٢٨هـ)[٢] في مسألة القدرة الإنسانيَّة: (إنَّه يقترب إلى حدٍّ ما من المذهب الكسبي، **العقيدة النَّاجية: عقيدة الأشاعرة**)[٣].

وكذلك الماتريديَّة؛ فقد قرَّر ابن أبي شريف (٩٠٦هـ)[٤] أنَّ الماتريديَّة هم أهل الحقِّ بقوله: (وهي أنَّ قدرة العبد حادثة بإيجاد الله تعالى باختياره تعالى عند المعتزلة؛ لاعتقادهم **كأهل الحقِّ** أنَّه تعالى فاعل بالاختيار لا موجب بالذَّات)[٥]، وموضع الشَّاهد في قوله: (كأهل الحقِّ)؛ فإنَّه يريد به الماتريديَّة.

وأمَّا المعتزلة فهم أيضاً يزعمون أنَّهم هم الفرقة النَّاجية؛ فقد جاء في فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة: (وروي عن سفيان الثَّوري عن أبي الزُّبير عن جابر أنَّ رسول الله ﷺ قال: افترقت بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق أمَّتي على ثلاث وسبعين فرقة **أبرُّها وأتقاها الفئة المعتزلة**)[٦].

---

(١) شرح العقائد العضديَّة، الدَّواني، ص: ٤٣.

(٢) الجهم بن صفوان السَّمرقندي، (ت: ١٢٨هـ)، إليه تنسب الجهميَّة، وصفه الذَّهبي بالضَّالِّ والمبتدع. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٦/ ٢٧).

(٣) نشأة الفكر الفلسفي، علي سامي النَّشَّار، ١/ ٣٤٤.

(٤) محمَّد بن محمَّد، ابن أبي شريف، (ت: ٩٠٦هـ)، من أهل بيت المقدس، درس بمصر، له: (الدُّرر اللَّوامع بتحرير جمع الجوامع) و(الفرائد في حلِّ شرح العقائد). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٢/ ٢٠٠).

(٥) المسامرة شرح المسايرة، ابن أبي شريف، ص: ٩٩.

(٦) فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة، ص: ١٦٦.

وينازعون الأشاعرة والماتريديَّة على لقب (أهل السُّنَّة والجماعة) ويردُّون عليهم لحصرهم المدح فيهم؛ فقد جاء في فضل المعتزلة: (**واعلم أنَّ كثيراً ممَّن يشنِّع بمثل ذلك لا يعرف حقيقة السُّنَّة والجماعة؛ فلا يجوز أن يحتجَّ بكلامه**...)[١].

وكذلك الحنابلة وأهل الحديث أيضاً يرون أنَّ هذا المصطلح أكثر ما ينطبق عليهم، قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (وبهذا يتبيَّن أنَّ أحقَّ النَّاس بأن تكون هي الفرقة النَّاجية: **أهل الحديث والسُّنَّة**)[٢].

وكذلك الشِّيعة الإماميَّة يرون أنَّهم الفرقة النَّاجية؛ فيقول ابن المطهِّر الحلِّي (٧٢٦هـ)[٣]: (قد باحثنا في هذا الحديث مع الأستاذ نصير الدِّين محمَّد الطُّوسي في تعيين المراد من الفرقة النَّاجية؛ فاستقرَّ الرَّأي على أنَّه ينبغي أن تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة، **وما هي إلَّا الشِّيعة الإماميَّة**)[٤].

ونقل الخوانساري الشِّيعي (١٣١٣هـ)[٥] عن نصير الدِّين الطُّوسي قوله: **على أنَّ النَّاجي هو الإماميَّة لا غير**)[٦]، وهكذا كان هذا الحديث هو محور انطلق منه

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ١٨٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٣/ ٣٤٧.

(٣) الحسن بن يوسف بن علي، ابن المطهِّر الحلِّي، (ت: ٧٢٦هـ)، من أئمَّة الشِّيعة، وأحد كبار العلماء، له: (تبصرة المتعلِّمين في أحكام الدِّين)، و(نهاية الوصول إلى علم الأصول). (انظر: الأعلام للزِّركلي: ٢/ ٢٢٧).

(٤) نقله الجلال الدَّواني في شرحه على العقائد العضديَّة، ص: ٤٢.

(٥) محمَّد باقر بن زين العابدين الموسوي، الخوانساري، (ت: ١٣١٣هـ)، مؤرِّخ وأديب، من مجتهدي الإماميَّة، توفِّي في أصفهان، له: (أدب اللِّسان)، و(روضات الجنَّات) وغيرها. (انظر: الأعلام للزِّركلي: ٢/ ٢٢٧).

(٦) روضات الجنَّات، الخوانساري، ص: ٥٧٩.

بعض العلماء لتثبيت مصطلح (الفرقة النَّاجية) أو(أهل السُّنَّة والجماعة) عليه دون غيره، وبالتَّالي الحكم على غيره بالنَّار.

* * *

*** المطلب الثَّاني ـ تبادل الألقاب المنبوذة:**

وأتكلَّم عن ألقاب عدَّة وهي: (الجبريَّة، القَدَريَّة، المرجئة، المشبِّهة).

أوَّلاً ـ نسبة لقب الجبريَّة إلى الأشاعرة:

يشير أغلب العلماء إلى أنَّ أوَّل من اتُّهم بهذا اللَّقب هو الجعد بن درهم (١١٨هـ)[١]، والجهم بن صفوان (١٢٨هـ)، وأنَّهما من أوَّل من نفى استطاعة الإنسان وقدرته، وغالباً إذا أطلق علماء المعتزلة هذا اللَّقب؛ فإنَّهم يريدون به أهل السُّنَّة، وخصوصاً أرباب مذهب الكسب، الذي اشتهر عن الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) والذي أصَّل له في مؤلَّفاته، والسَّبب في هذا الإطلاق هو القول بأنَّ الله هو خالق لأفعال عباده، وأنَّ القدرة الإنسانيَّة لا أثر لها في وجود هذا الفعل سوى الكسب، وأنَّ القدرة مقارنة للفعل لا قبله، وأنَّها لا تصلح لإيجاد أكثر من فعل، أي: لا تصلح للضِّدَّين كأن يترك الصَّلاة ويتصدَّق.

وتقسم الجبريَّة ـ على حسب تقسيم البعض لها ـ إلى قسمين: خالصة ومتوسطة، والأولى: تنفي القدرة أصلاً عن العبد، والثَّانية: ترى أنَّ للعبد قدرة غير مؤثِّرة في الفعل[٢]، والذي يهمُّنا في هذا الصَّدد تحقيق نسبة الجبر إلى القائلين

---

(١) الجعد بن درهم، (ت: ١١٨هـ)، متكلِّم، تتلمذ عليه مروان بن محمَّد المشهور بالحمار. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٥/ ٤٣٤).

(٢) انظر: نشأة الفكر الفلسفي، علي سامي النَّشَّار، ١/ ٣٤٤

من أهل السُّنَّة بمذهب الكسب الأشعري، وعلى رأسهم الشَّيخ أبو الحسن.

نظر الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) إلى قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝٩٥ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[الصَّافات: ٩٥، ٩٦]؛ ففهم منه تعميم خلق الله لكلِّ شيءٍ بما فيه فعل العبد، ثمَّ زاد في تنزيه القدرة الإلهيَّة عن العجز؛ فقال: لا أثر للعبد في إيجاد فعله إلَّا الكسب، وهو التَّلبُّس بالفعل.

قال الأشعري (٣٢٤هـ): (إن قال قائل: لم زعمتم أنَّ أكساب العباد مخلوقة لله تعالى؟ قيل له: قلنا ذلك؛ لأنَّ الله تعالى قال: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[الصافات: ٩٦]، وقال: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾[الأحقاف: ١٤]، **فلمَّا كان الجزاء واقعاً على أعمالهم كان الخالق لأعمالهم**)[1].

فجمع الأشعري بين الآيتين؛ فالأولى بين الخلق والعمل، والثَّانية بين الجزاء والعمل؛ فاشتركا بالعمل، وافترقا بالخلق والجزاء، وكلاهما راجع إلى الله تعالى؛ فأوجب أن يكون الله هو الخالق لهم ولأعمالهم ولجزائهم.

ويقيس الأشعري (٣٢٤هـ) حركة الاكتساب على حركة الاضطرار؛ فكما أنَّ حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى؛ فكذلك حركة الاكتساب إذ الجامع بينهما مشترك[2].

---

(١) اللُّمع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبدع، الأشعري، ص: ٦٩.

(٢) وفي هذا يقول الأشعري: (ودليل آخر من القياس على خلق أفعال النَّاس: أنَّ الدَّليل على خلق الله تعالى حركة الاضطرار قائم في خلق حركة الاكتساب؛ وذلك أنَّ حركة الاضطرار إن كان الذي يدلُّ على أنَّ الله خلقها حدوثُها؛ **فكذلك القصَّة في حركة الاكتساب**، وإن كان الذي يدلُّ على خلقها حاجتُهَا إلى مكان وزمان فكذلك قصَّة حركة الاكتساب؛ =

ولقائل أن يقول: يلزم على كلام الأشعري هذا أنَّه إن كانت إحدى الحركتين ضرورةً أن تكون الأخرى كذلك، وإن كانت إحداهما كسباً تكون الأخرى كذلك أيضاً، هذا القول أورده الأشعري على لسان خصمه، ثمَّ تكلَّف في الرَّدِّ عليه تكلُّفاً بالغاً خلاصته أنَّ هذا لا يلزم؛ لافتراق كلٍّ من الحركتين ـ الاضطرار والكسب ـ في معنى الضَّرورة، ويفسِّر الضَّرورة بأنَّها الإكراه على الشَّيء والحمل عليه حتَّى يبلغ درجة لا يستطيع مخالفتها؛ فإذا اتَّصفت إحدى الحركتين بوصف الضَّرورة كانت اضطراراً، وما خالفها كان كسباً، وانتهى إلى قوله: (ألا ترى أنَّ افتراقهما في باب الضَّرورة والكسب لا يوجب افتراقهما في باب الحدث والكون بعد أن لم تكونا؟ **فكذلك لا يوجب افتراقهما في باب الضَّرورة والكسب افتراقهما في الخلق**)[1].

والحقيقة أنَّ الأشعريَّ عندما يفرِّق بين هاتين الحركتين يفرق بين اسمٍ واسم، لا بين مضمونٍ ومضمون؛ لأنَّه يرجعهما إلى القدرة الإلهيَّة؛ فإن أراد الله وقوعهما وقعتا؛ وإن لم يرد ذلك لم تقعا، وهذا يرجعهما إلى معنى واحد، وإن افترقا في الاسم، وكأن الشَّيخ يفسِّرهما لغويَّاً لا اصطلاحيَّاً، وهذا ما حدا القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ)[2] إلى قوله: (أوَّل ما في هذا أنَّ ذلك لا يستقيم على أصلكم؛

= فلمَّا كان كلُّ دليل يستدلُّ به على أنَّ حركة الاضطرار مخلوقة لله تعالى يجب به القضاء على أنَّ حركة الاكتساب مخلوقة لله تعالى، وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطرار) (اللُّمع، الأشعري، ص: ٧٤).

(١) اللُّمع، الأشعري، ص: ٧٦.

(٢) عبد الجبَّار بن أحمد الأسدابادي الهمذاني، (ت: ٤١٥هـ)، قاض القضاة، شيخ المعتزلة والمدافع عنهم، له: (تنزيه القرآن عن المطاعن)، و(المغني) و(المجموع في المحيط بالتَّكليف).

فإنَّ من مذهبكم أنَّ كلَّ واحدة من هاتين الحركتين موجودة من جهة الله تعالى وموقوفة على اختياره حتَّى إن اختارهما كانتا، وإن لم يخترهما لم تكونا؛ **فكيف سمَّيتم إحداهما اضطراريَّة، والأخرى اكتسابيَّة واختياريَّة؟ وهل هذا إلَّا تسمية لا معنى تحتها، ولا فائدة فيها)**[١].

إلَّا أنَّ الرَّازي (٦٠٦هـ)[٢] يناقض الأشعري (٣٢٤هـ) في تفسيره حيث يقرِّر أنَّ أفعال الإنسان كلّها ضروريَّة، وأنَّ العلوم بأسرها ضروريَّة؛ فيقول: (فثبت بهذا أنَّ العلوم بأسرها ضروريَّة، وثبت أنَّ مبادىء الأفعال هي العلوم؛ فأفعال العباد بأسرها ضروريَّة **والإنسان مضطرٌّ في صورة مختار)**[٣].

ويكرِّر الرَّازي هذه العبارة: (الإنسان مضطرٌّ في صورة مختار) أكثر من مرَّة ويدافع عنها.

والملاحظ أنَّ الأشعريَّ وقع بين واجب التَّنزيه وواجب الاختيار، ولم يقنع الإمام الأشعري خصومه، بل ولا الكثير من أصحابه بهذا المذهب الذي حاول من خلاله الجمع بين الواجبين، ولم يأتِ من محقِّقي الأشاعرة المتأخِّرين من صاغ هذه النَّظريَّة بأسلوب ينجيها من الجبر، إذ أكثر من درس هذه المسألة وناقشها

(انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٢٤٥).

(١) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٣٧٢.

(٢) محمَّد بن عمر، الفخر الرَّازي، (ت: ٦٠٦هـ)، شيخ المتكلِّمين والمفسِّرين، وأحد أقطاب علم الكلام الأشعري، له: (مفاتيح الغيب)، و(لوامع البيِّنات) وغيرها. (انظر: طبقات الشَّافعيَّة، ابن قاضي شهبة، ٢/ ٦٥).

(٣) مفاتيح الغيب، الرَّازي، ٢٤/ ١٥٤.

بيَّن أنَّ كسب الأشعري إنَّما يختلف عن الجبر المحض بمجرَّد العبارة فقط دون المضمون، وهذا ما يؤكِّده كلام الأشعري حيث يرى أنَّ المجبرة الأوائل كالجعد والجهم لم ينفوا القدرة وإنَّما نفوا تأثيرها وهذا عين مذهب الشَّيخ(١)، وهذا خلاف ما ينقله الرَّازي (٦٠٦هـ) عن الجهم حيث يرى أنَّهم نفوا القدرة تماماً(٢).

ثمَّ يقرِّر الرَّازي (٦٠٦هـ) أنَّ من ينفي القدرة عن العبد هو الأحقُّ بلقب الجبريَّة، وينفيه عن مذهبه: (**الجبريَّة: وهم يزعمون أنَّ العبد ليس قادراً على فعله**، والمعتزلة يسمُّون أصحاب هذا الرَّأي الجبريَّة والمجبِّرة، وهذا خطأ؛ لأنَّا لا نقول: إنَّ العبد ليس بقادر، بل نقول: إنَّه ليس خالقاً)(٣).

والخلاصة أنَّنا سواء قلنا بأنَّ العبد غير قادر أو قلنا بأنَّه قادر بقدرة ليست مؤثِّرة أصلاً في الفعل؛ فإنَّنا لا نخرج عن الجبر وعن هذا اللَّقب، وأنَّ من قسم الجبريَّة إلى قسمين: خالصة ومتوسِّطة؛ فإنَّما هو تقسيم نظريٌّ ليس له أثر في الخارج، وبالتَّالي فإنَّ هذا اللَّقب ينطبق على مذهب الكسب، وهذا رأي بعض الأئمَّة كابن

(١) وهذا نصُّهُ وهو يحكي مذهب الجهم: (**وأنَّه لا فعل لأحد في الحقيقة إلَّا الله وحده** وأنَّه هو الفاعل وأنَّ النَّاس إنَّما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: تحرَّكت الشَّجرة ودار الفلك وزالت الشَّمس وإنَّما فعل ذلك بالشَّجرة والفلك والشَّمس الله ﷻ إلَّا أنَّه خلق للإنسان قوَّة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له بذلك كما خلق له طولاً كان به طويلاً ولوناً كان به متلوِّناً) (مقالات الإسلاميِّين، الأشعري، ص: ٢٧٩).

(٢) يقول الرَّازي: (وكان من قوله إنَّ **العبد ليس قادراً البتَّة**)، (اعتقادات المسلمين والمشركين، ص: ٦٨).

(٣) اعتقادات المسلمين والمشركين، الرَّازي، ص: ٦٨.

تيميَّة (٧٢٨هـ) حيث يقول: (**والأشعريُّ يوافقهم في المعنى**؛ فيقول ليس للعبد قدرة مؤثِّرة، ويثبت شيئاً يسمِّيه قدرة يجعل وجوده كعدمه، وكذلك الكسب الذي يثبته)[١].

وأشار إلى مثل هذا المعنى ابن الهمام (٨٦١هـ)[٢] أثناء حديثه عن أفعال العباد في المسايرة[٣]، والمقبلي في العلم الشَّامخ حيث قال في معرض تعداده للمسائل التي أخذت على الأشعري: (**ومنها: الجبر المحض** كما شهد به أصحابه ومن عنده علم مذهبه)[٤].

ومن المعاصرين الدُّكتور عبد الكريم عثمان: (وآراؤه في أنَّ الله يخلق في العبد عند عزمه على الفعل قدرة موجبة له لا تختلف كثيراً عن آراء الجهم... **وكلُّ ما فعله أنَّه أجرى تعديلاً لفظيَّاً على مذهب الجبر**)[٥].

ثمَّ إنَّ بعض الأئمَّة الأشعريَّة ممَّن يقول بمذهب الكسب صرَّح بلوازم هذا المذهب ممَّا يدلُّ على الجبر الصَّريح، ومن هؤلاء الإمام السُّهروردي (٦٣٢هـ)[٦]

---

(١) منهاج السُّنَّة النَّبويَّة، ابن تيميَّة، ١/ ٢١٥.

(٢) محمَّد بن عبد الواحد، ابن الهمام، (ت: ٨٦١هـ)، إمام الحنفيَّة، عارف بالعربيَّة والأصول والتَّفسير والفقه والحساب، له: (فتح القدير)، و(المسايرة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١/ ٢٦٠).

(٣) انظر: المسامرة بشرح المسايرة، ابن أبي شريف، ص: ١٠١.

(٤) العلم الشَّامخ، المقبلي، ص: ٢٢٧.

(٥) نظريَّة التَّكليف (آراء القاضي عبد الجبَّار الكلاميَّة)، عبد الكريم عثمان، ص: ٣٣٥.

(٦) عمر بن محمَّد، السُّهروردي، (ت: ٦٣٢هـ)، فقيه شافعي، من كبار الصُّوفيَّة، من أشهر كتبه: (عوارف المعارف)، و(أعلام الهدى)، و(نغبة البيان). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٢/ ٣٧٥).

حيث ناقش هذه المسألة فقرَّر الجبر، ومنهم الإيجي(٧٥٦هـ)[١] عندما ناقش المعتزلة في مسألـة الحسن والقبح فاستدلَّ عليهم بأنَّ أفعال العباد كلُّها جبر؛ فلا توصف بحسن أو قبح[٢].

ولابدَّ من الإشـارة إلى أنَّ جُلَّ الأشـاعرة لم يلتزموا الجبر، وإنَّما حاولوا تنزيه الله تعالى اتِّباعاً للآيات والأحاديث التي عمَّمت خلق الله تعالى لكلِّ شيءٍ، ولكن طريقتهم كانت نظريَّة أكثر منها عمليَّة، أي: مبنيَّة على التَّسليم.

ثانياً ـ نسبة لقب القَدَريَّة إلى المعتزلة:

كلمة (القَدَريَّة): مأخوذة من القَدَرِ وهو قرين القضاء، ومسألة التَّلقيب بهذا اللَّقب شغلت الفرق، والسَّبب في ذلك طائفـة من الأحاديث التي وردت في ذمِّ القَدَريَّة، وكلُّ الفرق تتنازع هذا اللَّقب، وكلٌّ منهم يبرِّئ نفسه منه ويرمي به على خصمه، وإذا قالت الأشعريَّة هذه الكلمة؛ فالمراد منها المعتزلة، وأكثر من نسبت إليـه هذه الكلمـة هم المعتزلة، حتَّى إنَّ بعض العلماء خصَّص في مصنَّفاته مبحثاً خاصَّاً يتكلَّم فيه عن الأدلَّة التي تثبت مطابقة هذا اللَّقب للمعتزلة، كالإمام أبي الحسن الأشـعري في كتابـه: (اللُّمـع في الرَّدِّ على أهـل الزَّيغ والبدع)، بينما نجـد المعتزلة قـد خصَّصـوا في كتبهـم مباحـث يردُّون فيهـا كـلام الأشعريَّة ويبرِّئون أنفسهم كما فعل القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) في (المجموع في المحيط بالتَّكليف)

---

(١) عبد الرَّحمن بن أحمد، العضد الإيجي، (ت: ٧٥٦هـ)، عالم بالأصول والعربيَّة، مات مسجوناً في كرمان، له: (المواقف) و(العقائد)، و(جواهر الكلام). (انظر: طبقات الشَّافعيَّة، ابن قاضي شهبة، ٣/ ٢٧).

(٢) انظر: أعلام الهدى وعقيدة أرباب التُّقى، السُّهروردي، مخطوط، لوحة (١٥٨، ١٥٩)، المواقف، الإيجي، ٣/ ٢٦٣.

و(فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة).

ويذكر أنَّ أوَّل من لُقِّبَ بهذا اللَّقب هو معبد الجهني (٨٠هـ)[١]، وأتباعه كغيلان الدِّمشقي (١٠٥هـ)[٢]، ومنه أخذ هذا التَّشبيه، وسأتكلَّم في تحقيق هذا اللَّقب من حيثيتين: من حيث السَّبب الذي دعا العلماء إلى إطلاقه وهو الأحاديث التي وردت في ذمِّ القدريَّة، ومن حيث توجيه كلِّ فرقة لهذه الكلمة والتَّحقيق فيه.

النَّاحية الأولى: من حيث السَّبب (الأحاديث):

وردت العديد من الأحاديث التي تكلَّمت في ذمِّ القدريَّة، ونسبتهم إلى اللَّعن وغيره، وسوف نذكر منها بعض الأحاديث، وننقل أقوال العلماء فيها؛ لنتبيَّن صحَّتها:

فمنها حديث: (**القدريَّة مجوس هذه الأمَّة؛ فإن مرضوا؛ فلا تعودوهم، وإن ماتوا؛ فلا تشهدوهم**)[٣]، وفي رواية: (**لكلِّ أمَّةٍ مجوس، ومجوس هذه الأمَّة: القدريَّة...**)[٤] وفي رواية أخرى:..

---

(١) معبد بن عبد الله بن عليم، الجهني، (ت: ٨٠هـ)، أوَّل من قال بالقدر، سمع الحديث من ابن عبَّاس وعمران بن حصين، وكان ثقة بالحديث وتتلمذ عليه غيلان الدِّمشقي. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٤/ ١٨٦).

(٢) غيلان بن مسلم الدِّمشقي، (ت: ١٠٥هـ)، من البلغاء، كان يقول بالقدر ورجع عنه كما قيل، له رسائل نقل أنَّها أكثر من ألفي ورقة. (انظر: الأعلام للزِّركلي: ٥/ ١٢٤).

(٣) أخرجها كلٌّ من الحاكم في المستدرك، ١/ ١٥٩، وأبو داوود في السُّنن، كتاب السُّنَّة، باب: في القدر، ٤/ ٣١٠، بسندٍ فيه انقطاع (تهذيب التَّهذيب، ١١/ ٢٢٢)، وأمَّا رواية الوصل التي رواها الفريابي في القدر، ص: ١٥٣، ١٥٤، فهي موقوفة على ابن عمر، وفيها زكريَّا بن منظور وهو ضعيف. (تهذيب التَّهذيب، ١١/ ٢٢٢).

(٤) الرِّواية الثَّانية رواها الطَّبراني عن سهل بن سعد، وفي مسند الشَّاميين عن أبي هريرة، =

(**القدريَّة: مجوس أمَّتي**)[١]، وكلٌّ منها ضعيف، أمَّا الأولى؛ فللانقطاع، وأمَّا الثَّانية والثَّالثة؛ فلضعف رواتها.

ومنها حديث: (**لعنت القدريَّة على لسان سبعينَ نبيًّا**)، وفيه محمَّد بن الفضل، وهو متروك[٢].

وأمَّا حديث: (**صنفان من أمَّتي لا تناهم شفاعتي: المرجئة والقدريَّة**)[٣]،

= ورواها أبو داوود عن حذيفة بن اليمان، أمَّا رواية الطَّبراني عن سهل بن سعد فرواها عن يحيى بن سابق عن أبي حازم وفيها (يحيى بن سابق)، وهو ضعيف (المغني في الضُّعفاء، ٦/ ١٩٤)، وأمَّا رواية الطَّبراني عن أبي هريرة فقد رواها من طريقين أوَّلها فيه مسلمة بن علي، وهو ضعيف (تهذيب التَّهذيب، ٣/ ٢٠٧)، والثَّاني فيه جعفر بن الحارث، وهو ضعيف (الكامل في الضُّعفاء، ابن عدي، ٢/ ١٣٧)، وروي عن حذيفة بن اليمان عن طريق مولى غَفْرَة وهو عمر بن عبد الله، وهو ضعيف أيضاً (ميزان الاعتدال، ٥/ ٢٥٢).

(١) الرِّواية الثَّالثة رويت عن ابن عمر من طريق الحكم بن سعيد الأموي، وهو منكر الحديث، وذكر الذَّهبي أنَّ هذا الحديث من مناكيره. (التَّاريخ الصَّغير، البخاري، ٢/ ٢٤٤، ميزان الاعتدال، ٢/ ٣٣٥).

(٢) روي عن علي مرفوعاً، وفي سنده الحارث بن عبد الله وهو كذَّاب. (العلل المتناهية، ابن الجوزي، ص: ١٦٢)، وروي موقوفاً على ابن عمر من طريق محمَّد بن الفضل وهو متروك (أحوال الرِّجال، الجوزجاني، ١/ ٢٠٢).

(٣) الرِّواية الأولى رواها الطَّبري في تهذيب الآثار، ٢/ ٦٥٨، عن حذيفة وأنس، والطَّبراني في المعجم الأوسط، ٦/ ٦٨، ٦٩، عن جابر، وابن بطة في الإبانة الكبرى، ٤/ ١٠٦، عن أنس من غير طريق الطَّبري، وكذلك رواها ابن الجوزي عن أنس من غير الطُّرق السَّابقة في العلل المتناهية، ص: ١٦٢، وكلُّها رفعت إلى النَّبيِّ ﷺ، أمَّا طريق الطَّبري ففيه محمَّد بن جعفر الجرمي وحمَّاد الصَّانع لم أجد من ترجم لهما، وأمَّا طريق الطَّبراني عن جابر ففيه بحر السَّقاء وهو بحر بن كنيز، ضعَّفه أكثر العلماء (الجرح والتَّعديل، ٢/ ٤١٨)، وأمَّا طريق ابن بطة ففيه إسماعيل بن داوود كان يسرق الحديث، (لسان =

وفي رواية: (**صنفان من أمَّتي لا يدخلون الجنَّة: القدريَّة والمرجئة**)[١]، وفي رواية أخرى: (**صنفان من أمَّتي لا سهم لهما في الإسلام**)[٢]، وفي رواية رابعة: (**صنفان من أمَّتي لا يردون على الحوض**)[٣]، وكلٌّ منها ضعيف أيضاً؛ لضعف رواتها، وأمَّا

= الميزان، ١/ ٣١٥)، وأمَّا طريق ابن الجوزي ففيه سعيد بن بشير، ضعيف (المغني في الضُّعفاء، ١/ ٢٥٢).

(١) هذه الرِّواية رواها ابن بطَّة في الإبانة الكبرى، ٤/ ١١٥، ورواها ابن الجوزي عن أنس مرفوعاً في العلل المتناهية، ص: ١٦٢، وكلاهما ضعيف فطريق ابن بطَّة فيه محمَّد القشيري وهو مجهول، إضافة إلى أنَّ ابن سابط لم يدرك أبا بكر (العلل المتناهية، ص: ١٤٧)، وأمَّا طريق ابن الجوزي؛ فقال عنه: (**لا يصح**) (العلل المتناهية، ص: ١٦٢).

(٢) أمَّا الرِّواية الثَّالثة فرواها الطَّبراني في الكبير، ١١/ ٢٦٢، عن ابن عبَّاس مرفوعاً، ورواها ابن ماجة والتِّرمذي عن ابن عبَّاس (السُّنن، التِّرمذي، كتاب القدر، باب ما جاء في القدريَّة، ٣/ ٣٠٨، السُّنن، ابن ماجة، باب في الإيمان، ١/ ٢٤)، ورواها ابن الجوزي عن معاذ بن جبل مرفوعاً (العلل المتناهية، ص: ١٥١)، ورواها أيضاً عن سعيد بن جبير عن ابن عبَّاس مرفوعاً (العلل المتناهية، ص: ١٥٩)، ورواها عن جابر مرفوعاً (العلل المتناهية، ص: ١٦١)، أمَّا طريق الطَّبراني عن ابن عبَّاس ففيه سلام بن أبي عمرة، وهو ضعيف (تهذيب التَّهذيب، ١١/ ٤٣٦)، وأمَّا طريق ابن ماجة والتِّرمذي ففيه علي بن نزار وهو ضعيف (تهذيب التَّهذيب، ١٩/ ٢٨٤)، وأمَّا طريق ابن الجوزي عن معاذ بن جبل ففيه سليمان بن قرم، وهو ضعيف (المغني في الضُّعفاء، ١/ ٢٧٨، تهذيب التَّهذيب، ١١/ ٣٢٣)، وأمَّا طريق ابن الجوزي الثَّاني عن سعيد بن جبير عن ابن عبَّاس ففيه النَّضر بن سلمة، وهو ضعيف (المغني في الضُّعفاء، ٢/ ١٨٢)، وأمَّا طريق ابن الجوزي عن جابر، فيه قرين بن سهل، وهو ضعيف أيضاً (المغني في الضُّعفاء، ٢/ ١٤).

(٣) الرِّواية الرَّابعة رواها الطَّبراني في الأوسط، ٤/ ٢٨١، والطَّبري في تهذيب الآثار، ٢/ ٦٥٦، أمَّا طريق الطَّبراني ففيه شيخ الطَّبراني علي بن عبد الله الفرغاني: لم أجد له =

حديث: (يناد مناد يوم القيامة: ليقم خصماء الله ﷻ، وهم القدريَّة)[1] فكذلك ضعيف.

ومنها حديث: (هلاك أمَّتي من ثلاث: القدريَّة والعصبيَّة والرِّواية من غير ثقة)[2]، وحديث: (سيكون في أمَّتي مسخ وذلك في القدريَّة والزَّندقيَّة)[3]؛ فهما أيضاً ضعيفان، والخلاصة أنَّ أحاديث القدريَّة لا تخلو من قادح يقدح في صحَّتها كما لاحظنا.

= ترجمة ولكن عند الخطيب ترجم لرجل اسمه (علي بن عبد الله بن عبد البر) وقال: يعرف بالفرغاني ونقل توثيقه (تاريخ بغداد، ٦/ ٤)، ولا ندري إن كان هو، وفيه حميد بن أبي حميد كان يدلِّس عن أنس، وذكر السيوطي أنَّ عامَّة ما دلَّسه عنه أخذه عن ثابت عن أنس (إسعاف المبطَّأ في رجال الموطَّأ، ١/ ٨)، وأمَّا طريق الطَّبري ففيه سليمان بن جعفر الأسدي، وهو مجهول بنقل الحديث (لسان الميزان، ٥/ ١٠٠)، وفيه أيضاً ابن أبي ليلى وهو ضعيف (أحوال الرِّجال، ١/ ٧١).

(١) رواه الطَّبراني في الأوسط ٦/ ٣١٧؛ عن عمر بن الخطَّاب مرفوعاً، وهو حديث ضعيف (علل الحديث، ابن أبي حاتم، ٢/ ٤٣٥، العلل الواردة في الأحاديث النَّبويَّة، الدَّارقطني، ٢/ ٧١، شفاء العليل، ابن القيِّم، ص: ٢٨).

(٢) رواه الطَّبراني في الصَّغير عن أبي قتادة مرفوعاً، ورواه ابن أبي عاصم عن مجاهد عن ابن عبَّاس مرفوعاً (المعجم الصَّغير، ١/ ١٥٦، السُّنَّة، ابن أبي عاصم، ١/ ٤٣)، أمَّا طريق الطَّبراني ففيه سويد بن عبد العزيز، وهو ضعيف (المغني في الضُّعفاء، ١/ ٢٨٦)، وأمَّا طريق ابن أبي عاصم ففيه هارون بن هارون، وهو ضعيف (الضُّعفاء الصَّغير، البخاري، ١/ ١١٧).

(٣) رواه ابن بطَّة بسندٍ فيه حميد بن صخر، وهو مختلف فيه. (الثِّقات، ابن حبَّان، ٦/ ١٨٩ المغني في الضُّعفاء، ١/ ١٩٠).

النَّاحية الثَّانية: من حيث التَّوجيه:

اختلف العلماء في توجيه هذا اللَّقب، وكما قلنا فإنَّ كلَّ فرقة من الفرق ترمي غيرها به معتمدة على تأويل معيَّنٍ لهذه الكلمة، ونحن سوف ننقل أقوال العلماء والخلاف بينهم في ذلك ونحقِّقه ثمَّ نرى ما هو الرَّاجح.

ذهب من أسند هذا اللَّقب إلى المعتزلة إلى أنَّ القدر من الله تعالى هو سبق علمه لما يكون من أفعال عباده واكتسابهم لها وخلقه إياها فيهم وتقديره لها، وأنَّ القدريَّ هو من ينسب لنفسه خلق فعله استقلالاً من دون تأثير القدرة الإلهيَّة، أي: أنَّ القدريَّة هم من ينكر القدر ويسند فعله إلى نفسه، وينفي أثر القدرة الإلهيَّة في إيجاد فعل العبد، وبعض العلماء من أهل السُّنَّة يرون أنَّ أحقَّ النَّاس في ذلك هم المعتزلة[1].

قال البغدادي (٤٢٩هـ): (ومنها: قولهم جميعاً بأنَّ الله تعالى غير خالق لأكساب النَّاس، ولا لشيءٍ من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أنَّ النَّاس هم الذين يقدِّرون أكسابهم، وأنَّه ليس لله ﷻ في أكسابهم، ولا في أعمال الحيوانات صنع ولا تقدير، **ولأجل هذا سمَّاهم المسلمون قدريَّة**)[2].

وذهب المعتزلة إلى أنَّ القدر يطلق على إثبات أنَّه تعالى قدر المعاصي وأرادها، وهؤلاء هم أهل السُّنَّة كما يقول المعتزلة[3].

جاء في كتاب فضل المعتزلة: (وبعد: **فإنَّ هذا اللَّقب موضوع للذَّمِّ، وقد صحَّ أنَّ من برَّأ نفسه من المعصية ونزَّهها عنها، وحمل ذنبه على الله تعالى؛ فهو**

(١) انظر: اللُّمع، الأشعري، ص: ٩٠، تمهيد الأوائل وتلخيص الدَّلائل، الباقلَّاني، ص: ٣٦٤.

(٢) الفَرْقُ بين الفِرَق، عبد القاهر البغدادي، ص: ٩٤.

(٣) انظر: فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة، ص: ١٦٧.

أحقُّ بالذَّمِّ ممَّن برَّأ الله وحمل ذنبه على نفسه)[١].

بينما يذهب ابن القيِّم (٧٥١هـ) إلى أنَّ هذا اللَّقب يُطلق على طرفين: أحدهما من ينفي الأثر الإلهيَّ في خلق فعل العبد، والثَّاني من ينفي أثر قدرة العبد في إيجاد فعله[٢].

استدلَّ أهل السُّنَّة بآيات من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[القمر: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[الفرقان: ٢]، وكذلك استدلُّوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[آل عمران: ١٦٦] أي: بقضاء الله وقدره، واستدلُّوا بالأحاديث التي نقلناها في ذمِّ القدريَّة، حتَّى قال الشَّيخ مصطفى صبري (١٣٧٣هـ)[٣] في حديث (القدريَّة مجوس هذه الأمَّة): **(فكما أنَّ المجوسَ ينسبون الخير إلى الله، والشَّرَّ إلى الشَّيطان، ويسمُّون خالق الخير (يزدان)، وخالق الشَّرِّ (أهرمن)؛ فالمعتزلة أيضاً يفرِّقون بين الخير والشَّرِّ، ويسندون الخير إلى الله، والشَّرَّ إلى الإنسان، ويقولون: إنَّ الله لا يريده؛ فلهم مشابهة بالمجوس)**[٤].

واستدلَّ المعتزلة بما رَوَوْه عن حذيفة أنَّ النَّبيَّ ﷺ فسَّر القدريَّة بأنَّهم الذين يقولون: قدَّر الله علينا المعاصي، ثمَّ عاقبنا عليها، ولعنهم كما لعن المرجئة،

---

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١٦٧.

(٢) انظر: شفاء العليل، ابن القيِّم، ص: ٢٨.

(٣) مصطفى صبري، (ت: ١٣٧٣هـ)، من علماء الحنفيَّة، فقيه باحث، تركي الأصل، رحل إلى مصر بعد أن تسلَّم الاتِّحاديُّون، تولَّى مشيخة الإسلام. (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٣/ ٢٦١).

(٤) انظر: موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري، ص: ٢٤١.

واستدلُّوا بما روي عن الحسن (٥٠هـ)[1] أنَّه قال: إنَّ الله تعالى بعث محمَّداً والعرب مجبِّرة يحملون ذنوبهم على الله، ومصداقه في قولـه: ﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِۖ ﴾[الأعراف: ٢٨][2].

ولو ذهبنا لنصيغ هذه المبادلة باللَّقب منطقيَّاً فإنَّنا نقول:

قالت الأشاعرة:

القولُ بخلق العبد لفعل نفسه قولٌ بالقدر، والمعتزلة يقولون بخلق العبد لفعل نفسه؛ فالمعتزلة قدريَّة.

ثمَّ عكس المعتزلة القضيَّة فقالوا:

من حمل المعصية على ربِّه فقد قال بالقدر، والأشاعرة يحملون ذنوبهم على ربِّهم؛ فالأشاعرة قدريَّة.

وأرى أنَّ لقب القدريَّة لا يطلق لا على أهل السُّنَّة ولا على المعتزلة، أمَّا أهل السُّنَّة فلأنَّهم أثبتوه وأسندوا الخلق لله ﷻ، وأمَّا المعتزلـة فلأنَّهم قالـوا بأنَّ العبد يوجد فعله اختياريَّاً أي: بقدرةٍ زرعها الله تعالى فيه، فكلٌّ منهم بريءٌ ممَّا نسبه إليه صاحبه.

وأرى أنَّ اللَّقبَ يطلق على من يقول بأنَّ العبد ينفرد انفراداً كلِّيَّاً في إيجاد

---

(١) الحسن بن عليٍّ بن أبي طالب، (ت: ٥٠هـ)، حفيد رسـول الله ﷺ، ولد في المدينة، وأمُّه فاطمة الزَّهراء، وهو من جمع كلمة المسلمين مع معاوية ﷺ لما تنازل عن الخلافة لمعاوية. (انظر: أسد الغابة في معرفة الصَّحابة، ابن الأثير، ٢/ ١٥).

(٢) انظر: المجموع في المحيط بالتَّكليف، القاضي عبد الجبَّار، ١/ ٤٤٢، وردت في المجموع بإضافة (وقدرته) معطوفة على (محمَّداً) و(العرب)، والمعنى يختلُّ بها فحذفناها ليستقيم المعنى.

الفعل بقدرته هو، وهؤلاء أحقُّ بهذا اللَّقب من المعتزلة، الذين يقولون بأنَّ القدرة من الله ويختار العبد بها ويوجد فعله؛ ثمَّ إنَّ المعتزلة لا يقولون بخلق فعل العبد على معنى الإيجاد من العدم، وإنَّما يقولون به على معنى التَّقدير، وهذا ما يبعد هذه النِّسبة عنهم، ويلصقها بمن يقول بإيجاد الفعل على معنى الخلق من العدم، وهم الذين يقولون بانفراد العبد بإيجاد فعله بقدرته هو.

والذي يدلُّ على هذا أنَّ كثيراً من أهل السُّنَّة وافقوا المعتزلة في قولهم كالإمام الجويني (٤٧٨هـ) في العقيدة النِّظاميَّة، وأكثر الماتريديَّة، قال الإمام الجويني بعد أن أبطل جميع المذاهب: (وإذا كان موقع الفعل خلقاً لله؛ فالواقع به مضاف خلقه للرَّبِّ تبارك وتعالى وتقديراً، وقد ملَّك الله العبد اختياراً يصرف به القدرة؛ فإذا أوقع بالقدرة شيئا آلَ الواقع إلى حكم الله تعالى من حيث أنَّه وقع بفعل الله تعالى... **وللعباد اختيارهم واتِّصافهم بالاقتدار، والقدرة خلق الله تعالى ابتداءً**، ومقدورها مضاف إليه مشيئة وعلماً وقضاءً وخلقاً وفعلاً من حيث أنَّه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة، ولو لم يرد وقوع مقدوره لما أقدره عليه، ولما هيَّأ أسباب وقوعه)[1]، وهذا عين ما تقول به المعتزلة، وسيأتي تفصيل كلٍّ من مذهبَي المعتزلةِ والجويني إن شاء الله.

والخلاصة أنَّ نسبة لقب القدريَّة إلى المعتزلة أو أهل السُّنَّة خطأ.

ثالثاً ـ نسبة لقب المرجئة إلى أبي حنيفة:

الإرجاء مأخوذ من أَرْجَأ وهو في اللُّغة التَّأخير، يقال: أرجأتُ الشَّيءَ أخَّرته، ومنه قوله تعالى: ﴿تُرْجِي مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِىٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ﴾[الأحزاب: ٥١][2]، وذكر

---

(١) انظر: العقيدة النِّظاميَّة، الجويني، ص: ١٩٢، ١٩٣.

(٢) لسان العرب، ابن منظور المصري، ١٤/ ٣٠٩.

الشَّهرستاني (٥٤٨هـ)[١] معنيين للإرجاء: أحدُهما: التَّأخير كما ذكرنا، والآخر إعطاء الرَّجاء، ثمَّ قال: (**أمَّا إطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأوَّل فصحيح؛ لأنَّهم** كانوا يؤخِّرون العمل عن النِّيَّة والعقد، وأمَّا بالمعنى الثَّاني فظاهر؛ فإنَّهم كانوا يقولون: لا تضرُّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة)[٢].

ويعني هذا المصطلح ـ المرجئة ـ في الفكر الإسلامي: الفصل بين الإيمان باعتباره تصديقاً قلبيّاً ويقيناً داخليّاً، وبين العمل باعتباره نشاطاً وممارسةً ظاهريَّة[٣]، أو هو: اعتبار العمل خارجاً عن مسمَّى الإيمان، وحصر الإيمان بالتَّصديق القلبيِّ والإقرار اللِّسانيِّ، ونحن هنا لسنا بصدد ذكر آراء العلماء في الإيمان، ولكن ما يهمُّنا هو نسبة القول بالإرجاء إلى أبي حنيفة رحمه الله؛ فقد ذكر بعض العلماء أنَّه كان من المرجئة.

قال الأشعري (٣٢٤هـ): (**والفرقة التَّاسعة من المرجئة: أبو حنيفة وأصحابه،** يزعمون أنَّ الإيمانَ المعرفةُ بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرَّسول والإقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التَّفسير)[٤].

وذكر بعضهم أنَّ السَّبب في اتِّهام أبي حنيفة بهذا أنَّه أخرج العمل من ركنيَّة الإيمان، ولاشكَّ عند العلماء أنَّ أبا حنيفة قد أخرج العمل من الإيمان، مع قوله بعدم زيادة الإيمان ونقصانه، ومن هنا أطلقوا عليه وعلى من تبعه لقب (مرجئة

---

(١) محمَّد بن عبد الكريم بن أحمد الشَّهرستاني، (ت: ٥٤٨هـ)، من فلاسفة الإسلام، ومن أئمَّة الكلام، وأحد أئمَّة المذهب الأشعري، من كتبه: (الملل والنِّحل) و(نهاية الأقدام في علم الكلام). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٠/ ٢٨٨).

(٢) الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ١/ ١٣٧.

(٣) انظر: تيَّارات الفكر الإسلامي، محمَّد عمارة، ص: ٣٣.

(٤) مقالات الإسلاميِّين، الأشعري، ص: ١٣٨.

السُّنَّة)، وعليه فإنَّ المرجئة على قسمين: أحدهما مرجئة مطلقة (خلَّص) وأخرى سنِّيَّة، والأولى تقول: إنَّه لا يضرُّ مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة مطلقاً، والثَّانية تبعد العمل لا على أساس أنَّه غير مطالب به، أو أنَّه غير داخل في مسمَّى الإيمان، وإنَّما على معنى أنَّ النَّاس لا يتفاضلون في التَّصديق (الإيمان القلبي)، وإنَّما يتفاضلون في العمل، ولكن هل أخرج أبو حنيفة العمل بمعنى أنَّه غير مطلوب، وأنَّ الإنسان في حلٍّ منه[1]؟.

يرى أبو حنيفة (١٥٠هـ) أنَّ الذي يتفاضل فيه النَّاس إنَّما هو العمل حيث يقول: (وممَّا يعرف به اختلافهما أنَّ النَّاس لا يختلفون في التَّصديق، ولا يتفاضلون فيه، **وقد يتفاضلون في العمل، وتختلف فرائضهم**)[2].

وممَّا يجزم القول بأنَّ أبا حنيفة لم يكن يرى رأي المرجئة الخلَّص قوله: (**واعلم أنِّي أقول: أهل القبلة مؤمنون لست أخرجهم من الإيمان بتضييع شيءٍ من الفرائض**؛ فمن أطاع الله تعالى في الفرائض كلِّها مع الإيمان كان من أهل الجنَّة عندنا، ومن ترك الإيمان والعمل كان كافراً من أهل النَّار، ومن أصاب الإيمان وضيَّع شيئاً من الفرائض كان مؤمناً مذنباً، وكان لله تعالى فيه المشيئة إن شاء عذَّبه وإن شاء غفر له)[3]، وهذا عين ما يقول به أهل السُّنَّة والجماعة في مضمون قولهم؛ فيصبح

---

(١) لابدَّ من الاعتماد في بيان مذهب أبي حنيفة في الإيمان على الكتب التي نسبت له، وهذه الكتب لم أجد من نفى نسبتها إلى أبي حنيفة بل بعضها تلقَّاها العلماء بالقبول، وبالأخصِّ علماء المذهب الماتريدي كالفقه الأكبر حيث يوجد عليه الكثير من الشُّروح وكرسالته إلى عثمان البتِّي، وسبب هذا الاعتماد هو عدم وجود مصدر غيره للاعتماد عليه إلَّا نقول عن العلماء.

(٢) وصيَّة أبي حنيفة إلى عثمان البتِّي، ضمن العقيدة وعلم الكلام، ص: ٦٢٩.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٦٣٠.

خلاف أبي حنيفة معهم خلافاً نظريّاً لفظيّاً يلاقيهم بالمضمون، وقد استدلَّ أبو حنيفة على إخراج العمل كركن للإيمان بعدَّة أدلَّةٍ منها: قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[البقرة: ٢٥]، وقال: ﴿وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا﴾ [التَّغابن: ٩]، ووجَّهها بأنَّ المضيِّع للعمل لم يكن مضيِّعاً للتَّصديق، وأنَّ المضيِّع للتَّصديق فهو مضيِّعٌ للإيمان[1].

وممَّن بيَّن أنَّ إرجاءَ أبي حنيفة مقتصرٌ على مجرَّد إخراج العمل كركنٍ محمَّد بن زاهد الكوثري (١٣٧٠هـ) الذي يقول: (**وإن سبق أن رماه بعض من لم يحط خبراً بالمسألة بالإرجاء؛ لإرجائه العمل من الرُّكنيَّة فقط... ولكن هذا إرجاء سنَّةٍ لا يعدو الحقَّ**)[2].

فالذي أراه أنَّ أبا حنيفة لا يخرج العمل من الإيمان كما أخرجه المرجئة الخلَّص الذين يقولون بأنَّ من شهد الشَّهادة يدخل الجنَّة مهما عمل من الأعمال والمعاصي، بخلاف أبي حنيفة الذي نقلنا قوله بأنَّ تارك العمل يعاقب ويحاسب على قدر تركه له، وبالتَّالي فإنَّ أبا حنيفة لا يطلق عليه لقب الإرجاء وإن أطلق؛ فيجب تخصيصه بمرجئة أهل السُّنَّة.

رابعاً ـ نسبة لقب المشبهة إلى أهل الحديث:

يطلق التَّشبيه باعتبارين: **الأوَّل**: تشبيه المخلوق بالخالق، **والثَّاني**: تشبيه الخالق بالمخلوق، والأوَّل يدخل فيه النَّصارى إذ إنَّهم شبَّهوا عيسى عليه السَّلام بالله في صفة الألوهيَّة، كما تدخل فيه الفرق التي ادَّعت ألوهيَّة عليٍّ بن أبي طالب ﷺ، والثَّاني وهو تشبيه الخالق بالمخلوق فينقسم إلى قسمين: أحدهما: تشبيه الذَّات

---

(١) انظر: وصيَّة أبي حنيفة إلى عثمان البتِّي، ضمن العقيدة وعلم الكلام، ص: ٦٢٩.

(٢) مقدِّمة الكوثري على كتاب (التَّبصير للإسفراييني)، ص: ٦٠.

بالذَّات، والآخر تشبيه الصِّفة بالصِّفة[١].

وقد نقـل الشَّهرستاني (٥٤٨هـ) أنَّ مِنَ المشبِّهة مَنْ يجوِّز على الله المصافحة والملامسـة، وأنَّ منهم من قـال: (أعفُوني عن الفرج واللِّحيـة واسألوني عمَّا وراء ذلك)، وأنَّ منهم مَنْ يقول: إنَّ الله جسم ولحم ودم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين، ومع ذلك هو جسم لا كالأجسـام ولحـم لا كاللُّحوم، وحكى عن بعضهم أنَّه أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأنَّ له وفرة سوداء وله شعر قطط[٢].

ويرادف التَّشبيه كلٌّ من التَّجسيم والتَّمثيل، ويرى الشَّهرستاني أنَّ السَّبب في وجود التَّشبيه في الإسلام هو حمل أحاديث الصِّفات الخبريَّة على ظاهرها المراد من الأجسام وحملها على الذَّات الإلهيَّة، وذلك كصفة الاستواء والجنب والمجيء والإتيان والفوقيَّة والصُّورة واليدين والوجه وغيرها[٣].

وما نريد تحقيقه هنا أنَّ هذا اللَّقب كثيراً ما صار يطلق ـ في العصور المتأخِّرة خاصَّة ـ على أهل الحديث والحنابلة الذين أثبتوا الصِّفات الخبريَّة لله تعالى فقالوا: نثبت الاستواء لله على ما جاء في القرآن في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ونثبت صفة العين على ما جاء في قوله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾[طه: ٣٩] وهكذا كلُّ صفة.

ويمكن صياغة هذه النِّسبة منطقيّاً من خلال هذه القضيَّة:

إثبات الصِّفات الخبريَّة على حقيقتها تشبيه، وأهل الحديث والحنابلة يثبتونها

---

(١) انظر: الفَرْقُ بين الفِرَق، البغدادي، ص: ٢١٤.

(٢) انظر: الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ١/ ٩٢، وقد نقل الشَّهرستاني هذه الأقوال عن داوود الجواربي وكَهْمَس وأحمد الجهيمي.

(٣) انظر: الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ١/ ٩٢.

على حقيقتها؛ فأهل الحديث والحنابلة مشبِّهة.

وهذه القضيَّة كاذبة لأنَّها فقدت أحد شروط الصِّحَّة فيها وهي الاتِّحاد في الجهة، وهي هنا الحقيقة، فالحقيقة المقصودة في المقدِّمتين مبنيَّة على مصطلح المتكلِّمين للحقيقة، وأهل الحديث لا يسلِّمون بهذا المعنى؛ فلم يتَّحد المعنيان في القضيَّة، فجاءت النَّتيجة كاذبة.

ولذلك لما اتُّهم أهل الحديث والحنابلة بالتَّشبيه قلبوا القضيَّة فاتَّهموا المتكلِّمين بالتَّعطيل فقالوا:

عدم حمل الصِّفات الخبريَّة على حقيقتها اللَّائقة تعطيل، والمتكلِّمون لا يحملونها على حقيقتها؛ فالمتكلِّمون معطِّلة.

والحقيقة: إنَّ إثبات الصِّفات الخبريَّة لا يستلزم بالضَّرورة التَّشبيه أو التَّجسيم؛ فإنَّها ألفاظ ورد بها الشَّرع من كتاب وسنَّة، وورد أيضاً ما يدلُّ على أنَّها يجب أن تحمل على اللَّائق بالله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشُّورى: ١١]، إضافة إلى أنَّ السَّلف كانوا يثبتونها كما هو اللَّائق بالله تعالى.

وأمَّا نسبة هذا اللَّقب إلى أهل الحديث ـ ونحن نتكلَّم عن الغالب منهم ـ فنسبتة خطأ لا تصح؛ لأنَّ أهل الحديث يثبتونها ويحملونها على قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشُّورى: ١١].

وقد نقل ذلك عنهم الإمام الأشعري (٣٢٤هـ)؛ فقال: (**جملة ما عليه أهل الحديث والسُّنَّة... وأنَّ الله ﷻ على عرشه، كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾**[طه: ٥]**، وأنَّ له يدين بلا كيف، كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾**[ص: ٧٥]**، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾**[المائدة: ٦٤]**، وأنَّ له عينين بلا كيف كما قال ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾**[القمر: ١٤]**، وأنَّ له وجهاً كما**..

قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[الرحمن: ٢٧])[١].

وأمَّا مذهب أهل الحديث؛ فقد بيَّنه الدَّارميُّ (٢٨٠هـ)[٢] في نقضه على بشر المريسي(٢١٨هـ)[٣]، وعدَّ التَّشبيه كفراً[٤]، وكذلك ابن أبي زمنين (٣٩٩هـ)[٥] في أصول السُّنَّة، حيث بيَّن أنَّ إثبات الصِّفات ليس فيها من التَّشبيه شيء فقال: (**وليس في شيء منها تحديد ولا تشبيه ولا تقدير**)[٦]، وبيَّنها أيضاً الحافظ أبو بكر الإسماعيلي (٣٧١هـ)[٧] في اعتقاد أهل السُّنَّة، حيث صرَّح بمذهب أهل الحديث تصريحاً وافياً ونفى تلك النِّسبة فقال: (**ولا يوصف بما فيه نقص، أو عيب، أو آفة، فإنَّه ﷻ تعالى عن ذلك**)[٨]، ومنهم أيضاً الإمام الصَّابوني (٤٤٩هـ)[٩] في عقيدة أهل السَّلف

---

(١) مقالات الإسلاميِّين، الأشعري، ص: ٢٩٠.

(٢) عثمان بن سعيد بن خالد، الدَّارمي، (ت: ٢٨٠هـ)، أحد كبار المحدِّثين، له الكثير من المصنَّفات منها: (النَّقض على بشر المريسي، و(المسند). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٣/ ٣٢١).

(٣) بشر بن غياث، المريسي، (ت: ٢١٨هـ)، فقيه، معتزلي، تبرَّؤوا منه، ورمي بالزَّندقة، وإليه ينسب الإرجاء، أوذي أيام الرَّشيد. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٠/ ٢٠١).

(٤) (نقض المريسي العنيد، عثمان الدَّارمي، ص: ٢٢).

(٥) محمَّد بن عبد الله، ابن أبي زمنين، (ت: ٣٩٩هـ)، فقيه مالكي ومحدِّث مشهور، له كتب كثيرة منها: (أصول السُّنَّة) و(منتخب الأحكام). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ١٨٩).

(٦) أصول السُّنَّة، ابن أبي زمنين، ٧٤.

(٧) أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل، أبو بكر الإسماعيلي، (ت: ٣٧١هـ)، حافظ، جمع بين الفقه والحديث، له مؤلَّفات منها: (المعجم)، و(مسند عمر). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٦/ ٢٩٤).

(٨) اعتقاد أهل السُّنَّة، أبو بكر الإسماعيلي، ص: ٣٦.

(٩) إسماعيل بن عبد الرَّحمن، أبو عثمان الصَّابوني، (ت: ٤٤٩هـ)، إمام أهل الحديث، واسع =

والحديث، حيث نقل مذهب أهل الحديث[1]، وكذلك الأصبهاني(٤٣٠هـ)[2] في الحجَّة، حيث ذكر أنَّ أهل الحديث يسيرون على خُطا أهل السَّلف في الإثبات والتَّفويض[3]، وابن قدامـة المقدسـي(٦٢٠هـ) أيضاً بيَّن مذهبه في لمعة الاعتقاد، فقال: (**وترك التَّعرُّض لـه بالرَّدِّ والتَّأويل والتَّشبيه والتَّمثيل**)[4]، وممَّن صرَّح من أهل الحديث والأثر بنفي هذه النِّسبة عنهم ابن خزيمة (٣١١هـ)[5] في التَّوحيـد، والواسطي (٧١١هـ)[6] في النَّصيحة[7].

❒ ❒ ❒

= العلم، له: (عقيدة السَّلف)، و(الفصول في الأصول). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٨/ ٤١).

(١) عقيدة السَّلف وأصحاب الحديث، الصَّابوني، ص: ١٢، ١٣.

(٢) إسماعيل بن محمَّد، أبو القاسم الأصبهاني، (ت: ٥٣٥هـ)، كان إماماً في التَّفسير والحديث واللُّغة، له: (الإيضاح في التَّفسير) و(دلائل النُّبوَّة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٠/ ٨١).

(٣) الحجَّة في بيان المحجَّة، أبو القاسم الأصبهاني، ١/ ١٧٤.

(٤) لمعة الاعتقاد، ابن قدامة، ص: ١.

(٥) محمَّد بن إسحاق، ابن خزيمة، (ت: ٣١١هـ)، إمام نيسابور في عصره، فقيهاً مجتهداً، له: (التَّوحيد) و(صحيح ابن خزيمة)، مختصر المختصر. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٤/ ٣٦٦).

(٦) أحمد بن إبراهيم، الواسطي، (ت: ٧١١هـ)، فقيه شافعي ثمَّ حنبلي، وصوفي، تتلمذ على يد ابن تيميَّة، له: (مفتاح طريق الأولياء)، و(شرح منازل السَّائرين) و(النَّصيحة). (انظر: الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ١/ ١٠٣).

(٧) انظر: التَّوحيد، ابن خزيمة، ١/ ٣٥، النَّصيحة في صفات الرَّبِّ جلَّ وعلا، الواسطي، ص: ٤٣.

الفصل الأول
صور الخطأ وجهاته

وفيه ثلاثة مباحث:

* المبحث الأول: الخطأ الراجع إلى الزيادة والنقصان في الكلام.

* المبحث الثاني: الخطأ الراجع إلى النقل من الكتب.

* المبحث الثالث: فهم كلام الخصم على غير مراده.

الفصل الأول
صور الخطأ وجهاته

المبحث الأوَّل
الخطأ الرَّاجع إلي الزِّيادة والنَّقص في الكلام

الزِّيادة والنُّقصان على كلام الخصم سواء كانت مادِّيَّة (تحريف اللَّفظ)، أم معنويَّـة (تحريف المعنى) لها آثار خطيرة على الباحـث وعلى البحـث، بما فيها من تحريف وتبديل وتغيير لكلام الخصم، وقد يأتي لاحقاً من يعتمد على هذا التَّحريف لنقل قول ذلك الخصم، كذلك فالمهمُّ بين هذين الشَّكلين (المادِّي والمعنوي) هو المعنوي، دون المادِّي (اللَّفظي)؛ وذلك لأنَّ التَّحريف المادِّيَّ (اللَّفظيَّ) قلَّ من يفعله لعدَّة أسباب:

١ ـ سهولة اكتشافه، حيث يسهل على الباحث أن يتأكَّد من صحَّته بالرُّجوع إلى كلام القائل من كتبه.

٢ ـ تحلِّي أكثر العلماء بالتَّقوى في نقل القول، وبعدهم عن الافتراء المقصود والمتعمَّد، وأما غير المتعمَّد؛ فليس في يدهم ومقدورهم، وإنَّما يحدث دون معرفتهم، وإضافـة إلى ذلك إنَّ القارئ إذا اكتشـف خطأً في نقل اللَّفظ؛ فليس بمقدوره أن يجزم بالتَّعمُّد في ذلك.

ولذلك فقد خصَّصت هذا المبحث للحديث عن إحدى صور الخطأ، وهي الصُّورة الرَّاجعة إلى الزِّيادة والنَّقص في نقل القول، وقسمته إلى مطلبين: الأوَّل:

في التَّعميم الفاسد: تكلَّمت فيه عن التَّعميم، ومعناه، والتَّمييز فيـه بين الصَّحيح والفاسد، وموقف الشَّرع منه، والثَّاني: عن لازم القول وهل هو قول لصاحبه أم لا؟ وأثر كلٍّ منهما في أقوال العلماء وآرائهم، والآثار السَّلبيَّة النَّاتجة عنهما في نقل القول ونسبته.

* * *

* المطلب الأوَّل ـ التَّعميم الفاسد:

أبدأ ببيان معنى التَّعميم الفاسد وبعض الأمثلة عليه، ثمَّ عن موقف القرآن والسُّنَّة من التَّعميم وأسلوب القرآن الكريم والسُّنَّة في نقل القول والفعل ونسبته إلى صاحبـه، ثمَّ عن نماذج اخترتها من كتب علم الكلام عن بعض المسائـل التي ينطبق عليها التَّعميم الفاسد.

أوَّلاً ـ تعريف التَّعميم الفاسد:

التَّعميم في اللُّغـة من عمَّ يعُـمُّ، أي: شَمِـل، يقـال: عمَّهُـم بالعطيَّـة، أي: شَمِلَهم[1]، والتَّعميم أن يقوم الباحث بنسبـة القـول إلى الكُلِّ وإمَّا إلى الأغلب، وهو إمَّا صحيح أو فاسد، والصَّحيح أن يقوم بنسبـة القول، أو الفعل إلى الكُلِّ، أو إلى الأغلب، وتكون هذه النِّسبة صحيحة، والفاسد أن يقوم بالنِّسبة مع أنَّ الحقيقة أنَّه لم يقل بهذا القول إلَّا الأقل، وهو أكثر صور الخطأ وقوعاً.

ومردُّ الخطأ في التَّعميم إلى الخلاف الحاصل في المسائل في المذهب الواحد؛ فلا تكاد تجد مذهباً من المذاهب قد اتَّفق كلُّ أصحابه على مسألة من المسائل إلَّا

---

(١) انظر: مختار الصَّحاح، محمَّد بن أبي بكر الرَّازي، ١/ ٤٧٦.

نادراً؛ فيأتي الخصم فيحكي مذهبهم، ولا يذكر الخلاف أو لا يذكر من خالف، ويعمِّم المذهب على الكلِّ، ونستطيع تأصيل هذا الخطأ إلى المغالطة في دلالتي المطابقة والتَّضمُّن[١]؛ حيث تنقل دلالة التَّضمُّن على أنَّها دلالة مطابقة، ونادراً ما تنقل المطابقة إلى التَّضمُّن.

الانتباه وتجنُّب التَّعميم هما من تمام الموضوعيَّة العلميَّة، حيث يتجنَّب الباحث المبالغة في حكاية قول الخصم، والواجب على الباحث عدم استخدام ألفاظ العموم مثل: (قالت المعتزلة، أجمع الفقهاء، أطبق أهل الملل)، وغيرها من الألفاظ[٢]، وسبب التَّعميم هو التَّسرُّع في الحكم، وهو كثير الحصول حتَّى في الحياة الاجتماعيَّة، وله أمثلة كثيرة نذكر بعضها للتَّقريب والتَّمثيل:

١ ـ كلَّما شاهدت الأخبار في هذه القناة الفضائيَّة، وجدت زنوجاً يجري القبض عليهم لجرائم سرقة، إذن جميع الزُّنوج أو معظمهم لصوص.

٢ ـ تقول امرأة: تزوَّجت مرَّتين، وفي كلِّ مرَّة كان زوجي يطمع في ثروتي، ولا يخلص لشخصي، ولذا قرَّرت ألَّا أتزوَّج إلى الأبد؛ لأنَّ الرِّجال كلهم يفتقرون إلى النَّزاهة والإخلاص[٣].

---

(١) دلالة المطابقة: هي دلالة اللَّفظ على المعنى الذي وضع له، أو هي دلالة اللَّفظ على تمام معناه كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان النَّاطق، والثَّانية: دلالة التَّضمُّن وهي دلالة اللَّفظ على جزءٍ من أجزاء المعنى المطابق له كدلالة لفظ الشَّجرة على الأوراق. (انظر: البصائر النُّصيريَّة في علم المنطق، السَّاوي، ص: ٣٣).

(٢) انظر: انظر: نظرات في قواعد البحث العلمي وأصوله، ثائر بن علي الحلَّاق، ص: ٢٨.

(٣) انظر: المغالطات المنطقيَّة، عادل مصطفى، ص: ٥٦.

وكثيراً ما يعتمد الملاحدة على هذا الأسلوب من التَّعميم لمحاربة الإسلام؛ فتجدهم يعمِّمون بعض الأحكام التي تجانب الإسلام، والتي قال بها أحد من يحسب على الدِّين، ثمَّ يعمِّمونها عليه[١]، وهذه بعض أمثلتهم:

١ ـ نقل عن بعضهم أنَّ الاتِّجاهات الدِّينيَّة فيها ما هو باطل، وفيها ما هو حقٌّ، ولذلك فالاتِّجاهات الدِّينيَّة باطلة، وقد فنَّد العلَّامة عبد الرَّحمن حسن حبنَّكة هذا التَّعميم[٢].

٢ ـ يقوم بعضهم بالاعتماد على المفاهيم الشَّاذَّة التي تتبنَّاها بعض الفرق المحسوبة على الإسلام؛ فيعمِّمها على الدِّين، وهذا من التَّعميم الفاسد[٣].

٣ ـ يقول فرويد: إنَّ سلوك الإنسان كلَّه من مظاهر الدَّافع الجنسي لديه، وهذا تعميم منه لبعض الحالات الشَّاذة التي عالجها[٤].

ثانياً ـ موقف القرآن والسنة من التعميم الفاسد:

لقد تكلَّم القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة عن التَّعميم، ولكن هذا التَّعميم هو التَّعميم الصَّحيح الذي يدخل فيه أفراده فقط دون غيرهم، وكان العلماء

---

(١) وقد نبَّه العلَّامة عبد الرَّحمن حسن حبنَّكة الميداني رحمه الله على هذا الأمر فقال: (فاتِّهام الإسلام بأنَّه سلاح في يد الرَّجعيَّة، أو في يد بعض الأنظمة التَّقدُّميَّة، **مغالطة قائمة على التَّعميم أوَّلاً**، إذ يعمِّم المغالطون اسم الإسلام فيجعلونه شاملاً لدين الله وللمنتسبين إليه بصدق، وللمنتسبين إليه زوراً ونفاقاً، وللمستغلِّين اسمه وهو منهم بريء) (صراع مع الملاحدة حتَّى العظم، ص: ٧٨).

(٢) انظر: صراع مع الملاحدة، ص: ١٥.

(٣) انظر: صراع مع الملاحدة حتَّى العظم، عبد الرَّحمن حسن حبنَّكة الميداني، ص: ٣١٢.

(٤) انظر: ضوابط المعرفة، عبد الرَّحمن حسن حبنَّكة الميداني، ص: ٣١٠.

المسلمون يحاربون التَّعميم الفاسد لما رأوا من الخطر الذي يأتي به، وسأتكلَّم عن موقف القرآن والسُّنَّة من التَّعميم الفاسد والصَّحيح.

ـ موقف القرآن الكريم:

وقد حارب القرآن الكريم التَّعميم الفاسد؛ لأنَّ المنهج القرآنيَّ في عرض الآراء كان يقوم على إسناد القول أو الفعل إلى قائله أو فاعله، ونجد هذا واضحاً من تتبع الآيات القرآنيَّة، وهذا المنهج يمكن تصويره من خلال مجموعة من النُّقاط:

١ ـ التَّعميم واستثناء المخالف: ونجد هذا في حديث القرآن الكريم عن قوم لوط عليه السَّلام؛ فقال: ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَخْرِجُوهُم مِّن قَرْيَتِكُمْۖ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ ﴿٨٢﴾ فَأَنجَيْنَٰهُ وَأَهْلَهُۥٓ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ كَانَتْ مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾[الأعراف: ٨٢، ٨٣]؛ فذكر الله أنَّه استثنى امرأة لوط من النَّجاة، ولو أنَّه لم يستثنِ لدخلت ولكان من التَّعميم الفاسد، إذ إنَّ امرأة لوط في الحقيقة هلكت مع قومها، والاستثناء واقع على الأهل لا على القوم.

قال الشَّوكاني (١٢٥٠هـ): (**ثمَّ أخبر الله ﷻ أنَّه أنجى لوطاً وأهله المؤمنين به، واستثنى امرأته من الأهل؛ لكونها لم تؤمن به**)[1].

٢ ـ استدلَّ العلماء بقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًاۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[التَّوبة: ١٠٠]، على أنَّ الصَّحابة كلهم عدول؛ وذلك لأنَّ الله عمَّم الرِّضى عليهم، ولم يستثنِ أحداً منهم.

---

(١) فتح القدير، الشَّوكاني، ٢/ ٢٢٢.

قال الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)[١]: (**باب ما جاء في تعديل الله ورسوله للصَّحابة: ... وقوله تعالى:** ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾[التوبة: ١٠٠])[٢].

وقال السَّخاوي (٩٠٢هـ): (**وقوله:** ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ...﴾[التوبة: ١٠٠] **وجميع ذلك يقتضي القطع بتعديلهم، ولا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله له إلى تعديل أحد من الخلق**)[٣].

٣ ـ يستخدم القرآن الكريم كثيراً أسلوب نسبة الأكثر، كقوله **تعالى**: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الأنعام: ٣٧]، ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾[الأنعام: ١١١]، ﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾[الأعراف: ١٧]، ﴿وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَٰسِقِينَ﴾[الأعراف: ١٠٢]، ﴿بَلْ كَانُواْ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ﴾[سبأ: ٤١]، وهذا إن دلَّ على شيء؛ فإنَّما يدلُّ على دقَّة القرآن الكريم في نسبة الشَّيء إلى صاحبه.

٤ ـ استخدم القرآن التَّعميم عند بيانه صفة القوم الذي يتحدَّث عنهم؛ فقال عند كلامه عن **الكفَّار**: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[البقرة: ٦]، وقال عند كلامه عن **الخاسرين**: ﴿ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[الأنعام: ١٢]، وكذلك فعل عند كلامه عن **الفاسقين**: ﴿كَذَٰلِكَ

---

(١) أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، (ت: ٤٦٣هـ)، أحد حفَّاظ الحديث، ومؤرِّخ بارع، رحل إلى مكَّة والبصرة والكوفة ودينور وغيرها، له: (تاريخ بغداد)، و(الكفاية في علم الرِّواية). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٨/ ٢٧١).

(٢) الكفاية في علم الرِّواية، الخطيب البغدادي، ١/ ٦٧.

(٣) فتح المغيث شرح ألفيَّة الحديث، السَّخاوي، ٣/ ١٠٩.

حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى ٱلَّذِينَ فَسَقُوٓاْ أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾[يونس: ٣٣]، وعندما تكلَّم عن المجرمين قال: ﴿ كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُۥ فِي قُلُوبِ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿١٢﴾ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴾[الحجر: ١٢، ١٣]، وهذا من التَّعميم الصَّحيح؛ لأنَّه ينطبق على كلِّ من توجد فيه هذه الصِّفة.

ـ موقف السُّنَّة النَّبويَّة:

حرص النَّبيُّ ﷺ على بيان الحقِّ لأمَّته، ولذلك كان النَّبيُّ ﷺ يراعي في ألفاظه كلِّها الدِّلالة التي تدلُّ عليها؛ فإذا أراد من اللَّفظ التَّعميم أدخل عليه ما يفيد ذلك، وإذا أراد غير ذلك حرص على التَّخصيص، وهذه بعض الأمثلة:

١ ـ أخرج البخاري عن ابن مسعود ﷺ أنَّ رجلاً أصاب من امرأة قبلة؛ فأتى النَّبيَّ ﷺ؛ فأخبره؛ فأنزل الله ﷻ: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيْلِ ۚ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ﴾؛ فقال الرَّجل: يا رسول الله ألي هذا، قال: لجميع أمَّتي كلهم)[1]، استدلَّ العلماء بهذا الحديث على أنَّ الصَّلاة إلى الصَّلاة مكفِّرة للصَّغائر كلِّها، وحملوه على العموم، وليس لهذا الرَّجل فقط واستفادوا ذلك من قوله: (لجميع أمَّتي كلِّهم)[2].

٢ ـ أخرج ابن ماجة عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: (إنَّ أعظم النَّاس فرية لَرجلٌ هاجى رجلاً؛ فهجا القبيلة بأسرها)[3]، وهذا تصريح من النَّبيِّ ﷺ بأنَّه

(١) أخرجه البخاري، كتاب الصَّلاة، باب: الصَّلاة كفَّارة، برقم (٥٠٣)، ١/ ١٩٦.

(٢) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ٨/ ٣٥٧.

(٣) أخرجه ابن ماجة، كتاب الأدب، باب: ما كره من الشِّعر، برقم: (٣٧٦١)، ٢/ ١٢٣٧، قال البوصيري: (**هذا إسناد صحيح رجاله ثقات**) (مصباح الزُّجاجة شرح سنن ابن ماجة، البوصيري، ٤/ ١٢٣).

لا يجوز أخذُ أحدٍ بجريرة غيره.

ثالثاً ـ نماذج من التعميم الفاسد في المسائل الاعتقادية:

أشرت سابقاً إلى أنَّ أكثر صور الخطأ وقوعاً هو التَّعميم الفاسد، ولذلك فإنَّ الباحث في كتب العقائد وعلم الكلام يجد مثل هذه الحالات كثيراً، وسأقوم بنقل بعض هذه الحالات مختصرة دون تفصيل، إذ التَّفصيل سنذكره فيما بعد، ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّنا هنا لا نناقش النِّسبة إنَّما نناقش التَّعميم، وأهمُّ هذه المسائل:

تعميم القول بأن الإنسان هو الجسم فقط على جمهور المتكلمين:

نقل هذه النِّسبة الرَّازي في المطالب العالية والتَّفسير، وصفي الدِّين الهندي (٧١٥هـ)[1] في الرِّسالة التِّسعينيَّة[2]، وهذه المسألة عمِّمت على جمع عظيم من المتكلِّمين كما قال من نقلها، والحقيقة أنَّ العلماء اختلفوا في حكاية مذاهب النَّاس في حقيقة الإنسان، وعلاقة الرُّوح والنَّفس بالبدن، نستطيع حصرها بثلاثة أقوال:

الأوَّل: إنَّ حقيقة الإنسان هي الرُّوح والبدن جميعاً، وقد يطلق على أحدهما دون الآخر بقرينة، كما لو قلنا: هذا إنسان حي: فالمراد البدن والرُّوح، وإذا قلنا: هذا إنسان ميت: فالمراد الجسد، وإذا قلنا: هذا إنسان معذَّب قبل يوم القيامة: فالمراد الرُّوح، وهذا القول نقله ابن القيِّم ونسبه إلى جمهور العقلاء من السَّلف

---

(١) محمَّد بن عبد الرَّحيم، صفي الدِّين الهندي، (ت: ٧١٥هـ)، فقيه شافعي وأصولي ومتكلِّم، من الهند، له: (نهاية الوصول إلى علم الأصول)، و(الرِّسالة التِّسعينيَّة في الأصول الدِّينيَّة). (انظر: الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ٦/ ٢٠٠).

(٢) انظر: المطالب العالية، ٧/ ٥٦، تفسير الرَّازي، ٢١/ ٣٣، الرِّسالة التِّسعينيَّة في الأصول الدِّينيَّة، ص: ٥٠٤.

والصَّحابة، وهو المذهب الذي أيَّده القرآن ونصرته السُّنَّة، ورجَّحه ابن حزم الأندلسي[١].

الثَّاني: إنَّ حقيقة الإنسان هي الجسم فقط، أي: هذا الهيكل المحسوس، وهو الذي نسب القول به إلى جمهور المتكلِّمين، أو جمع عظيم منهم، أو جمهور العقلاء كما عبر الرَّازي[٢]، وهي النِّسبة التي سنناقش صحَّتها.

الثَّالث: إنَّ حقيقة الإنسان هي الرُّوح فقط، وهذا قول الفلاسفة[٣].

ونحن يهمُّنا من هذه الأقوال القول الثَّاني: وهو أنَّ حقيقة الإنسان هي الجسم فقط، وما عمَّمه الرَّازي وغيره على جمهور العقلاء والخلق من القول به، ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ الرَّازي الذي نقله خالفه وأبطله من وجوه كثيرة[٤]، وكذلك صفي الدِّين الهندي ضعَّفه[٥].

بل إنَّ ابن القيِّم سخر من هذا القول؛ فقال بعد أن نقل كلام الرَّازي: (**قلت: هو قول جمهور الخلق الَّذين عرف الرَّازي أقوالهم من أهل البدع وغيرهم من المضلِّين**)[٦]، ثمَّ نقل مذهب جمهور العقلاء والعلماء كما يراه هو، وهو أنَّ الإنسان عبارة عن الرُّوح والبدن جميعاً[٧].

---

(١) انظر: الرُّوح، ص: ١٧٨، الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، مكتبة الخانجي، ٥/ ٤١.

(٢) انظر: المطالب العالية، ٧/ ٥٦.

(٣) انظر: تفسير الرَّازي، ٢١/ ٣٨.

(٤) انظر: تفسير الرَّازي، ٢١/ ٣٣.

(٥) انظر: الرِّسالة التِّسعينيَّة، ص: ٥٠٤.

(٦) الرُّوح، ص: ١٧٨.

(٧) انظر: الرُّوح، ص: ١٧٨.

وممَّا يضعف هذا التَّعميم أنَّ الآمدي نسبه إلى جماعة من المتكلِّمين[١]، والأشعري نسبه للأصم من المعتزلة[٢]، وابن حزم نسبه لأبي الهذيل فقط[٣]، فلو كان هذا المذهب هو مذهب الجمهور لنقلوه، وبذلك يتبيَّن خطأ الرَّازي في التَّعميم، ورجَّح الدُّكتور ثائر حلَّاق أن يكون الرَّازي هو أوَّل من نسب هذا القول إلى جمع عظيم من المتكلِّمين، أو جمهور العقلاء، وأن يكون صفي الدِّين الهندي وغيره ممَّن نقل هذه النِّسبة قد تابعوا الرَّازي على خطئه هذا[٤].

تعميم إنكار عذاب القبر على المعتزلة:

حيث عمَّمها عليهم المتولِّي الشَّافعي (٤٧٨هـ)[٥] فقال: **(عذابُ القبر ومساءَلة منكرٍ ونكيرٍ حقٌّ ثابت، وأنكرت المعتزلة، وقالوا: لا عذاب في القبر ولا سؤال...)**[٦].

وهذا التَّعميم خطأ، والصَّحيح ما قاله القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ): **(فصل في عذاب القبر: وجملة ذلك أنَّه لا خلاف بين الأمَّة، إلَّا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة، ثمَّ التحق بالمجبِّرة، ولهذا ترى ابن الرَّاوندي يشنِّع علينا ويقول: إنَّ المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرُّون به)**[٧].

---

(١) انظر: أبكار الأفكار، ٤/ ٢٧٥.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميِّين، ص: ٣٣٥.

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، مكتبة الخانجي، ٥/ ٤١.

(٤) انظر: الرِّسالة التِّسعينيَّة، صفي الدِّين الهندي، ص: ٥٠٣، حاشية: (١).

(٥) عبد الرَّحمن بن مأمون، المتولِّي الشَّافعي، (ت: ٤٧٨هـ)، فقيه مناظر، عالم بالأصول، له: (الفرائض)، (الغنية في أصول الدِّين). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٨/ ٥٨٦).

(٦) الغنية في أصول الدِّين، المتولِّي، ص: ١٦٣.

(٧) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٧٣٠.

ونلاحظ أنَّ هذا التَّعميم تمَّت نسبته إلى الكلِّ، ولم يثبت عن أحد من المعتزلة إلَّا عن ضرار بن عمرو (١٩٠هـ)[1].

تعميم إنكار الكرامات على المعتزلة:

ونقل التَّعميم عنهم الإمام الجويني (٤٧٨هـ)؛ فقال: (**وأطبقت المعتزلة على ذلك**)[2]، والصَّحيح أنَّ المعتزلة انقسموا إلى فريقين في هذه المسألة، وقد نقل الخلاف تقيُّ الدِّين النَّجراني (٦٥٦هـ)[3] في الاستقصاء[4].

تعميم القول بالرَّأس على أكثر الحنابلة:

نسب ذلك إليهم الإمام الرَّازي (٦٠٦هـ) حيث قال: (**والموضع الثَّالث:**

---

(١) ضرار بن عمرو الغطفاني، (ت: ١٩٠هـ)، من كبار المعتزلة، طردوه لمخالفته لهم، أفتى الإمام أحمد بضرب عنقه، وله مصنَّفات كثيرة. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٠/٥٤٦).

(٢) الإرشاد في أصول الدِّين، الجويني، ص: ٣١٦.

(٣) مختار بن محمود العجالي المعتزلي، تقي الدِّين النَّجراني، (ت: ٦٥٦هـ)، ولم أجد من ترجم له أبداً تحت هذا الاسم وهذه الكنية وهذه المعلومات اقتبستها من محقِّق كتاب (الكامل في الاستقصاء) (انظر: الكامل في الاستقصاء، ص: ١٠).

(٤) قال النَّجراني: (اتَّفق المسلمون وأكثر أهل الأديان أنَّه يجوز ظهور خوارق العادات من الله تعالى في غير الأنبياء... وكذا اختلفوا في جواز ظهورها على الأولياء من دون الدَّعوى إكراماً لهم؛ فذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى المنع... وذهب سائر الشُّيوخ إلى جواز ذلك من أهل العدل... وذهب أبو بكر بن الإخشاد من أصحابنا إلى جواز ذلك عقلاً وزعم أنَّ دلالة سمعيَّة منعت ذلك في ديننا، وذهب شيخنا أبو الحسين البصري وركن الدِّين محمود الخوارزمي إلى جواز ذلك عقلاً وأنَّه لا مانع يمنع من ذلك لا عقلاً ولا سمعاً، وهو الذي نختاره نحن في هذه المسألة) (الكامل في الاستقصاء، ص: ٣٥٤).

القائلون بأنَّه نور ينكرون الأعضاء والجوارح مثل: الرَّأس واليد والرِّجل وأكثر الحنابلة يثبتون هذه الأعضاء والجوارح...)(١).

والخطأ في هذا التَّعميم له صورتان:

الأولى: على أكثر الحنابلـة في أنَّهم قالوا بإثبات صفة الرَّأس، ولم أجد منهم من أثبت هذه الصِّفـة سـواء من متقدِّميهم أم من متأخِّريهم، وقـد يكون الفخـر الرَّازي اطَّلـع على أحدهـم قال بذلك، ولكـن ليـس أكثرهـم، إذ أنَّ كتبهـم بين أيدينا، ولا يوجد لهم كلام عن الرَّأس، وهم أكثر من يتكلَّم في الصِّفات، وأخذوا أدلَّتها من القرآن والسُّنَّة، ولا يوجد دليل على ذلك؛ فلم ينقل عن أحد منهم أنَّه قال بذلك فضلاً عن أكثرهم.

والثَّانية: أنَّـه نقل عـن أكثرهم أنَّهـم قـالوا بإثبات اليد والرِّجـل على أنَّهـا أعضاء وجوارح، وهذا غير صحيح؛ لأنَّ الأكثر منهم يثبتونها على اللَّائق بالله تعالى، وأكثرهم ينزِّهونه جلَّ وعَلا عن التَّشبيه بخلقه أخذاً بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾[الشورى: ١١].

* * *

*** المطلب الثَّاني ـ الاعتماد على لازم المذهب:**

أتكلَّم في هذا المطلب عن دلالـة الالتزام، وأهمِّيَّتها عند العلمـاء، وكذلك نقل اختلاف العلماء في كون لازم المذهب مذهباً والتَّرجيح بعد عرض الأدلَّة، وأخيراً ننقل بعض النَّماذج التي اعتمد فيها على لازم القول في نقل المذهب.

---

(١) المطالب العالية في العلم الإلهي، الرَّازي، ٢/ ٢٦.

أولاً ـ دلالة الالتزام:

لابدَّ من الكلام عن دلالـة الالتزام وتعريفهـا وأقسامهـا وأهمِّيَّتها في علم المنطق والأصول؛ فلا شكَّ أنَّها من أهمِّ الدِّلالات الثَّلاث؛ فنقول:

تعرَّف دلالـة الالتزام بأنَّها: (**دلالة اللَّفظ على معنى خارج عن معناه الموضوع له، ولكنَّه ملازم له، بمعنى أنَّ اللَّفظ يدلُّ على أمرٍ خارجٍ ملازمٍ لمعناه**)(١).

وقـد سمِّيت دلالـة الالتزام بهذا الاسـم؛ لتعلُّقها باللَّازم المرتبط بمدلول اللَّفظ، والذي يمتنع انفكاكـه عنـه، وهي مأخوذة ومستفادة ـ كما أشار إلى ذلك الغزالي ـ من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء: ٢٢]، ومن قوله تعالى: ﴿لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾[الإسراء: ٤٢].

وتطبيق دلالـة الالتزام على الآيـة الأولى أن نقـول: (لـو كـان للسَّـموات والأرض إلهان لفسـدتا)، وهـو أصـل، ونقـول: (ومعلوم أنَّهما لم تفسـدا)، وهو أصل أيضاً؛ فتكون النَّتيجة: (نفي الإلهين).

ومثال ذلك أيضاً دلالـة الشَّـيء على سبب وجوده، كدلالـة البعـرة على البعيـر، والأثـر على المسيـر، وكدلالـة الحمـل على الزَّواج أو الزِّنا، إلَّا في بعض الخوارق الاستثنائيَّة، ولذلك لَّما جاء الملكُ مريم وأعلمها أنَّها ستحمل وتلد، أخبرته أنَّ الولد يكون من طريق مشروع أو ممنوع بدلالة اللُّزوم، ولم يحدث أنَّها تزوَّجت، أو وقع الاحتمال الثَّاني وهذا ليس شأنها؛ فأخبرها أنَّ هذا خارج عن اللَّوازم العقليَّة، كما ورد في التَّنزيل: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا

---

(١) انظر: الشَّمسيَّة في القواعـد المنطقيَّـة، نجـم الدِّين القزويني، ص: ٤٦. تحرير القواعد المنطقيَّة، قطب الدِّين الرَّازي، ص: ٢٨.

زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿٢٠﴾ قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ﴾[مريم: ١٩ـ٢١].

ومن ثَمَّ فإنَّ دلالة اللُّزوم مبنيَّة على فهم العقل؛ لترابط الأسباب بحيث ترتبط العلَّة بمعلولها والنَّتيجة بسببها؛ فدلالة السَّقف على الأعمدة دلالة لزوم؛ لأنَّ العاقل يعلم أنَّ السَّقف لا يوجد إلَّا بعد وجود الحائط والأعمدة؛ فالذِّهن لا يتصوَّر السَّقف إلَّا مرفوعاً على شيء، فلفظ السَّقف دلَّنا على الأعمدة باللُّزوم مع ملاحظة أنَّ الأعمدة ليست ممَّا دلَّ عليه لفظ السَّقف بالمطابقة أو بالتَّضمُّن؛ فدلالة الالتزام من الدِّلالات العقليَّة والقواعد الشُّموليَّة التي تصح بها لغة التَّخاطب بين الإنسانيَّة.

والله ﷻ كثيراً ما يدعو العقلاء إلى النَّظر بدلالة اللُّزوم إلى ما في الكون من آيات تدلُّ على عظمة أوصافه وأفعاله، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[آل عمران: ١٩٠].

ونستطيع أن نمثِّل لدلالة اللُّزوم باسم الله: (الخالق) ودلالته على القدرة والعلم؛ فاسم الله (الخالق) يدلُّ على ذات الله وعلى صفة الخلق بالمطابقة، وعلى أحدهما بالتَّضمُّن، وعلى العلم والقدرة باللُّزوم؛ لأنَّ العاجز والجاهل لا يخلق، ولذلك لما ذكر الله خلق السَّموات والأرض عقَّب بذكر ما دلَّ عليه الخلق باللُّزوم؛ فذكر القدرة والعلم، حيث يقول: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[الطَّلاق: ١٢][١].

---

(١) انظر: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي، ص: ٥٥.

وقد ربط العلماء بين كلٍّ من دلالة الالتزام وبين دلالتي التَّعاند والشَّرط.؛ فدلالة التَّعاند مأخوذة من قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[سبأ: ٢٤]، وتطبيقها أن نقول: (إنَّا أو إيَّاكم لعلى هدى أو في ضلال مبين) وهذا أصل، ثمَّ نقول: (ومعلوم أنَّا لسنا في ضلال)، وهذا أصل أيضاً؛ فيلزم: (أنَّكم في ضلال)، وهذه الدِّلالة غالباً ما تكون باستخدام الأداة (إمَّا) وهي ترجع إلى مقدِّمتين ونتيجة، ومثالها (العالم إمَّا قديم أو حادث)؛ فتسليم إحدى القضيتين وإمَّا نقيضها يلزم منه نتيجة، وينتج عنه أربع تسليمات:

الأولى: ومعلوم أنَّه حادث؛ فيلزم منه نقيض المقدِّمة الأولى، وهو أنَّه ليس بقديم.

الثَّانية: ومعلوم أنَّه ليس بحادث؛ فيلزم منه عين المقدِّمة الأولى، وهو أنَّه قديم.

الثَّالثة: ومعلوم أنَّه قديم؛ فيلزم منه نقيض الأخرى، وهو أنَّه ليس بحادث.

الرَّابعة: ومعلوم أنَّه ليس بقديم؛ فيلزم منه عين الأخرى، وهو أنَّه حادث.

وهذه الدِّلالة يسمِّيها المتكلِّمون (السَّبر والتَّقسيم)، ويسمِّيها أهل المنطق (الشَّرطي المنفصل)، وسمَّاها الغزاليُّ بالتَّعاند(١).

وأمَّا دلالة الشَّرط؛ فهي غالباً ما تكون باستخدام الأداة الشَّرطيَّة (إذا)، وهي كسابقتها ترجع إلى مقدِّمتين ونتيجة، ومثالها أن نقول: (إذا كان الشَّخص الذي يظهر عن بعد إنساناً؛ فهو حيوان)؛ فإذا قلنا: (لكنَّه إنسان) لزم كونه حيواناً،

---

(١) انظر: معيار العلم، أبو حامد الغزالي، ص: ٣٥. محكُّ النَّظر، أبو حامد الغزالي، ص: ٧٣. المستصفى، أبو حامد الغزالي، ١/ ٣٤.

وهـذا استثناء عين المقـدَّم، ونقـول: (لكنَّـه ليس بحيوان)، وهذا استثناء نقيض التَّالي؛ فيلزم أنَّـه ليس بإنسان، إذ لو كـان إنسـاناً لكان حيواناً، وإذا قلنا: (لكنَّـه ليس بإنسان)، وهذا استثناء نقيض المقدَّم؛ فلا ينتج لا (نقيض التَّالي)، وهـو أنَّـه ليس بحيوان، إذ ربَّما يكون فرساً، ولا (عين التَّالي)، وهو أنَّه حيوان؛ فربَّما يكون حجراً، وأمَّا إذا قلنا: (لكنَّه حيوان)؛ فلا يلزم أن يكون إنساناً.

وإنَّما ينتج استثناء (عين التَّالي)، و(نقيض المقدَّم) إذا ثبت أنَّ (التَّالي) مساوياً لـ: (المقدَّم) لا أعمَّ منـه ولا أخص، كقولنا: (إذا كانت الشَّمس طالعـة؛ فالنَّهار موجود) (لكن الشَّمس طالعة؛ فالنَّهار موجود) (لكن الشَّمس غير طالعة؛ فالنَّهار ليس بموجود) (لكن النَّهار موجود؛ فالشَّمس طالعة) (لكن النَّهار غير موجود؛ فالشَّمس غير طالعة)، ويسمِّي المناطقة هذه الدِّلالة (الشَّرطي المتَّصل)[1].

ثانياً ـ أقسام اللازم:

وأمَّا فيما يتعلَّق باللَّازم؛ فللعلماء في تقسيمه نوعان من التَّقسيم:

التَّقسيم الأوَّل: تقسيمه باعتبار وجوده: وينقسم إلى قسمين:

أوَّلاً ـ اللَّازم الذِّهني: ومعناه أنَّ الذِّهن ينتقل إليه عند فهم المعنى، ويلزم من تصوُّر الشَّيء تصوُّره، كالفرديَّة للثَّلاث، والزَّوجيَّة للأربعة وهو على قسمين:

١ ـ ذهنيٌّ لازمٌ في الخارج (الذِّهنيُّ الخارجي): كالسَّـرير في الارتفـاع من الأرض، إذ السَّـرير كلَّمـا وُجِدَ في الأرض؛ فهو مرتفع، ومهما تُصوِّر في الذِّهن؛ فهو مرتفع.

(١) انظر: معيار العلم، ص: ٨٣. محكُّ النَّظر، ص: ٧٣. المستصفى، ١/ ٣٤. التَّقريب لحد المنطق، ابن حزم الأندلسي، ١/ ١٢٨.

٢ ـ ذهنيٌّ غير لازم في الخارج (ذهنيٌّ فقط): كتصوُّر البصر عند تصوُّر العمى.

ثانياً ـ اللَّازم الخارجي: ومعناه كون المسمَّى بحيث يلزم من حصوله في الخارج حصول الخارجي فيه، أي: أنَّ هذا اللَّازم مرتبط بالوجود الخارجي للمسمَّى لا الذِّهني، كلزوم السَّواد لطائر الغراب.

واللَّازم الذِّهنيُّ هو المعتبر في دلالة الالتزام، سواء كان في ذهن كلِّ واحد كما في المتقابلين (المتناقضين)، أو عند العالم بالوضع فقط؛ لسهولة الإدراك(١).

التَّقسيم الثَّاني: تقسيمه باعتبار وضوحه وإخفائه: وينقسم إلى قسمين:

أوَّلاً ـ اللَّازم البيِّن (البَديهي): ومعناه ما يلزم فيه من تصوُّر المتلازمين تصوُّر اللُّزوم بينهما، دون حاجة إلى دليل، وهو على قسمين:

١ ـ اللَّازم البيِّن بالمعنى الأعم: وهو أن يتوقَّف إدراك اللُّزوم بين الشَّيئين على تصوُّر كلٍّ منهما والنَّظر فيه، كدلالة الشَّيء الممكن على أنَّه حادث، وكدلالة واجب الوجود على أنَّه قديم؛ فإنَّ الشَّخص لا يفهم لزوم الممكنات لصفة الحدوث، إلَّا إذا أمعن النَّظر في معنى الإمكان، وأدرك أنَّه الشَّيء الذي لا يحيل العقل فقدانه، وإنَّما يرجح فيه جانب الوجود لمرجِّحٍ طارىء، ثمَّ أمعن النَّظر في معنى الحدوث وتصوَّر الصِّلة بينه وبين كلِّ الممكنات التي من شأنها أن توجد بتأثير غيرها.

٢ ـ اللَّازم البيِّن بالمعنى الأخص: وهو أن يكون تصوُّر الملزوم وحده كافياً في تصوُّر اللُّزوم والجزم به، كدلالة الأنين على المرض.

---

(١) انظر: البحر المحيط، الزَّركشي، ١/ ٤٢٠.

ثانياً ـ اللَّازم غير البيِّن (الاستدلالي): ومعناه أن يتوقَّف الجزم بوجود اللُّزوم فيه على إقامة برهان آخر، كالتزام زوايا المثلَّث لقائمتين؛ فإنَّ العقل لا يجزم بذلك لكلِّ مثلَّثٍ ما لم يطَّلع على برهان آخر مثبت له[1].

ثالثاً ـ اختلاف العلماء في لازم المذهب:

محلُّ النِّزاع هو فيما إذا سكت صاحب القول عن لازم قوله ولم يلتزمه، وإلَّا فإنَّ صاحب القول إذا التزم لازم قوله؛ فإنَّه يكون مذهباً له، واختلفوا إذا سكت.

وكان لهذا الاختلاف وقع خطير على الفكر الكلاميِّ الإسلاميِّ، حيث كان بعض العلماء يكفِّر أو يفسِّق أو يبدِّع البعضَ الآخر على لازم قوله دون أن يكون الآخر قد التزم هذا القول، ودون أن يحقِّق مدى لزوم ذلك اللَّازم عن ذلك القول، وقد نبَّه كثير من العلماء على خطورة التَّكفير بما يؤول إليه الكلام، ومن هؤلاء الأعلام: الإمام ابن حزم الظَّاهري (٤٥٦هـ) حيث يقول: (**وأمَّا من كفَّر النَّاس بما تؤول إليه أقوالهم؛ فخطأ؛ لأنَّه كذب على الخصم، وتقويل له ما لم يقل به، وإن لزمه؛ فلم يحصل على غير التَّناقض فقط، والتَّناقض ليس كفراً، بل قد أحسن إذ فرَّ من الكفر...**)[2].

وقال ابن رشد (٥٩٥هـ)[3]: (**ومعنى التَّكفير بالمآل: أنَّهم لا يصرِّحون بقول**

---

(١) انظر: كبرى اليقينيَّات الكونيَّة، البوطي، ص: ٤٢. ضوابط المعرفة، عبد الرَّحمن حسن حبنَّكة الميداني، ص: ٣٢.

(٢) الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، ابن حزم، ٣/ ٢٩٤.

(٣) محمَّد بن أحمد بن محمَّد، ابن رشد الحفيد، (ت: ٥٩٥هـ)، فيلسوف، من أهل قرطبة، اهتمَّ بكلام آرسطو وترجمه إلى العربيَّة، له: (التَّحصيل)، و(فصل المقال)، و(مناهج الأدلَّة). =

هو كفر، ولكن يصرِّحون بأقوال يلزم عنها الكفر، وهم لا يعتقدون ذلك اللُّزوم)[١].

ومذاهب العلماء في اعتبار أنَّ لازم المذهب مذهب مختلفة ومتعدِّدة تتلخَّص في ثلاثة مذاهب:

المذهبُ الأوَّل: الأكثر على عدم اعتباره مذهباً، وعدم التَّعويل عليه في إطلاق الإحكام ونقل الأقوال ودون التَّفريق بين القريب والبعيد.

قال ابن الوزير اليماني (٨٤٠هـ): **(إنَّ التَّكفير بالإلزام، ومآل المذهب رأيٌ محضٌ، لم يرد به السَّمع لا تواتراً، ولا إجماعاً، والفرض أنَّ أدلَّةَ التَّكفير والتَّفسيق لا تكون إلَّا سمعيَّة؛ فانهدَّت القاعدة، وبقي التَّكفير به على غير أساس)**[٢].

وعلى هذا القول الكثير من العلماء، ومنهم ابن تيميَّة، وابن القيِّم، والصَّنعاني، ونعمان الآلوسي(١٣١٧هـ)[٣]، والشَّاطبي في الاعتصام ونقله عن شيوخه[٤].

قال ابن القيِّم (٧٥١هـ) في نونيَّته:

لا فرقَ بينَ ظهورِهِ وخَفَائِهِ قدْ يذهَلون عن اللُّزومِ الدَّاني

= (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢١/ ٣٠٩).

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، ٢/ ٤٥٨.

(٢) العواصم والقواصم، ابن الوزير، ٤/ ٣٦٧.

(٣) نعمان بن محمود، أبو البركات الآلوسي، (ت: ١٣١٧هـ)، واعظ فقيه، كان قاضياً على الحلَّة في العراق، له: (جلاء العينين في محاكمة الأحمدين)، و(الجواب الفسيح لما لفَّقه عبد المسيح). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٠/ ١٠٦).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٢٠/ ٢١٧، متن القصيدة النُّونيَّة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ص: ٢٠٨، إجابة السَّائل شرح بغية الآمل، الصَّنعاني، ١/ ٤٠٢، جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، الآلوسي، ص: ٤٦٨، الاعتصام، الشَّاطبي، ٢/ ٦٤.

سيما إذا ما كانَ ليسَ بلازمٍ لكنْ يُظَنَّ لزومُهُ بجَنَانِ[١]

المذهب الثَّاني: ومنهم من فرَّق بين اللَّازم القريب (البيِّن)، واللَّازم البعيد (الخفي)؛ فاعتبر الأوَّل قولاً لصاحبه والثَّاني ليس قولاً، وهو قول طائفة من المالكيَّة، كمحمَّد بن عرفة الدُّسوقي المالكي (٨٠٣هـ) حيث يقول في حاشيته على الشَّرح الكبير: (**وأمَّا قولهم لازم المذهب ليس بمذهب؛ فمحمول على اللَّازم الخفي**)[٢].

والخرشي (١١٠١هـ)[٣] في شرحه على مختصر خليل؛ فيقول: (قوله: (إلَّا أن يقال: لازم المذهب ليس بمذهب) ظاهره ولو بيِّناً مع أنَّ اللَّازم إذا كان بيِّناً يكون كفراً، **ولا يخفى أنَّ اللَّازم هنا بيِّن؛ فلينظر ذلك**)[٤].

المذهب الثَّالث: إنَّ لازم المذهب مذهب، وهو قول ابن عاشور (١٣٩٣هـ) في تفسيره حيث قال: (وفي هذه الآية دليل على أنَّ لازم القول يعتبر قولاً، **وأنَّ لازم المذهب مذهب**)[٥].

واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ

---

(١) متن القصيدة النُّونيَّة، ابن القيِّم، ص: ٢٠٥.

(٢) حاشية الدُّسوقي على الشَّرح الكبير، ابن عرفة، ٤/ ٣٠١.

(٣) محمَّد بن عبد الله الخرشي، (ت: ١١٠١هـ)، أوَّل من تولَّى مشيخة الأزهر، من فقهاء المالكيَّة الكبار، له: (الشَّرح الكبير على متن خليل)، و(منتهى الرَّغبة في حلِّ ألفاظ النُّخبة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١/ ٢٠٦، ٢٠٧).

(٤) حاشية الخرشي على مختصر خليل، الخرشي، ٥/ ٢٥٧.

(٥) التَّحرير والتَّنوير، ابن عاشور، ٢٣/ ٢٤٨.

كَفَرُواْۚ فَوَيۡلٞ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[ص: ٢٧]، ومحلُّ الشَّاهد أنَّ الكفَّار أنكروا البعث والجزاء؛ فكان من لوازمه اعتبار خلق السَّموات والأرض من الباطل، مع أنَّ الله قد ذكر ذلك؛ فقال: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ﴾ وحاسبهم عليه؛ فلو لم يكن لازم المذهب مذهب لما اعتبره الله وحاسبهم عليه[1].

المناقشة والتَّرجيح:

أمَّا القول الثَّالث وهو قول من يقول بأنَّ لازم المذهب مذهب؛ فهو قول شاذٌّ لما يترتَّب عليه من النَّتائج الخطيرة؛ إذ يلزم منه تكفير الفرق الإسلاميَّة لبعضها لأدنى لازم من لوازم الأقوال، ولأدنى فهم لما يؤول إليه كلام الخصم، وهو منهج خطير إذ قد كُفِّرَ بعض المعتزلة لقولهم بأنَّ المعدوم شيء إذ لازم قولهم هذا أنَّ العالم قديم، وقد كُفِّرَ أيضاً بعض الحنابلة ممَّن قال بأنَّ آيات الصِّفات تحمل على حقيقتها بالنِّسبة إلى الله إذ لازم هذا القول التَّجسيم والتَّشبيه لله بخلقه.

وكذلك فإنَّ بعض العلماء لم يحتاطوا في تكفير المسلمين؛ وألَّفوا في ذلك كتباً، ومن ذلك الإمام البغدادي (٤٢٩هـ) في كتابه (أصول الدِّين)؛ فقد كَفَّرَ القائلين بإنكار الجوهر الفرد؛ لأنَّه يعتقد أنَّ لازم ذلك نفي مقدوريَّة الله على إحصاء أجزاء العالم وعلمه بكميَّة أجزائه[2]، مع أنَّ الخلاف حول إثبات الجوهر الفرد مشهور، وأمَّا ما استدلَّ به ابن عاشور على أنَّ لازم المذهب مذهب من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَٰطِلٗاۚ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ﴾؛ فاستدلال ضعيف؛ لأنَّ الكفَّار كانوا يعتقدون ويقولون بأنَّ خلقَ السَّموات والأرض مِنَ

---

(١) انظر: المرجع السَّابق، ٢٣/ ٢٤٨.

(٢) انظر: أصول الدِّين، البغدادي، ص: ٣٦٠.

الباطلِ، ودليل ذلك أنَّ الله أسند ذلك إليهم، وأمَّا الظَّنُّ فهو تكذيب من الله لهم؛ لأنَّه عندهم رَفْعٌ إلى مرتبة العلم واليقين.

ونستطيع أن نقول أيضاً إِنَّ هذا القول قياس للغائب على الشَّاهد، ذلك أنَّ الإنسان ضعيف ليس له إلَّا الظَّاهر؛ فهو لا يعلم ما في صدر صاحب القول ومدى تبنِّيه للوازمه إلَّا إذا صرَّح بذلك هو، أمَّا الله فله العلم الكامل؛ فهو يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون؛ فلعلَّه علم أنَّهم تبنَّوا هذا القول، والجوابُ الأوَّلُ أقوى.

والخلاصة أنَّ القول بأنَّ لازم المذهب مذهب فيه هدم للفكر الإسلاميِّ من أساسه؛ ولذلك فهو قول شاذٌّ مخالف لرأي جمهور الأمَّة.

وأمَّا مذهب التَّفصيل الذي اعتبر أنَّ اللَّازم القريب مذهب، وأنَّ اللَّازم البعيد ليس بمذهب؛ ففيه إشكال قد يُسْتَغَلُّ في إطلاق أحكام في غير محلِّها، وهو كيفيَّة معرفة اللَّازم القريب من البعيد أو الضَّابط الذي يضبط القرب والبعد، وكيف يمكنني أن أعرف أنَّ هذا اللَّازم قريب أو بعيد؟

وسبب هذا التَّساؤل أنَّنا وجدنا بعض العلماء قد اختلفوا في اعتبار لازم من اللَّوازم أنَّه قريب أو بعيد، وإلَّا لو كان هناك ضابط معيَّن للتَّفريق بينهما لم يختلف العلماء، ولتقريب المسألة نذكر بعض الأمثلة التي اختلف فيها:

أوَّلاً: كفَّر البغداديُّ (٤٢٩هـ) النَّظَّامَ (٢٣١هـ)؛ لإنكاره الجوهر الفرد، وذلك لأنَّ لازمه إنكار مقدوريَّة الله على إحصاء أجزاء العالم، وهذا كفر بالإجماع[١]، ولو لم يره البغداديُّ من اللَّوازم القريبة لما كفَّره، بينما نجد كثيراً من العلماء لم يكفِّروا النَّظَّامَ لهذا القول، بل منهم من أنكر الجوهر الفرد، أي: وافق النَّظَّام في قوله.

(١) انظر: الفَرْقُ بين الفِرَق، البغدادي، ص: ١١٥.

ثانياً: كُفِّرَ ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) لقوله بجواز تسلسل الحوادث في الماضي، أو ما يسمَّى بالقدم النَّوعي للعالم[١] ومن لوازم هذا القول عند من كفَّره القول بوجود قديم مع الله، واعتبر هذا اللَّازم من اللَّوازم القريبة، بينما نجد كثيراً من العلماء لم يكفِّروه؛ لأنَّهم لم يرو أنَّ ذلك من اللَّوازم القريبة لكلامه.

ثالثاً: كُفِّرَ بعض المعتزلة لقولهم بشيئيَّة المعدوم إذ إنَّ من لوازمه القول بقدم العالم، ومن كفَّرهم يرى أنَّه من اللَّوازم القريبة؛ لأنَّ المعتزلة لم يصرِّحوا بقدم العالم، ولذلك كُفِّرُوا، ومن لم يكفِّرهم لم يرَ هذا اللَّازم من اللَّوازم القريبة بل من البعيدة، خاصَّة وأنَّ المعتزلة ممَّن يصرِّح بحدوث العالم في كثير من كتبهم.

وأرى أنَّ هذا القول ـ مذهب التَّفصيل ـ قولٌ فضفاضٌ لا ينضبط، بل قد يستغلُّه أيُّ شخص ويعتبر أنَّ لازم قول من الأقوال قريب، وهو في الحقيقة بعيد كل البعد، وربَّما لم يخطر في بال صاحبه أصلاً.

ولذلك أرجِّح أنَّ لازم المذهب ليس مذهباً مطلقاً إلَّا إن سُئِلَ عنه والتزمه، أو صرَّح هو بالتزامه؛ فيكون مذهباً له وهذا كما سبق هو قول الأكثرين من العلماء من المتكلِّمين والمحدِّثين، وهذا أسلم وأقرب إلى روح أهل العلم في التَّثبُّت في نقل القول، وأعتق لرقاب ودماء المسلمين من التَّكفير.

قال الصَّنعاني (١١٨٢هـ): (**قلنا قد علم يقيناً أنَّ خطاب الشَّارع كله حقٌّ ودليل، وأمَّا كلام العالم الذي تطرُّقه الغفلة والنِّسيان والذُّهول عن لوازم كلامه فلا، ولهذا تقرَّر عند المحقِّقين أنَّ لازم المذهب ليس بمذهب**)[٢].

* * *

(١) انظر: الفتاوى الحديثيَّة، ابن حجر الهيتمي، ١/ ١١٦.

(٢) إجابة السَّائل شرح بغية الآمل، الصَّنعاني، ١/ ٤٠٢.

المبحث الثَّاني
الخطأ الرَّاجع إلى النَّقل من الكتب

هناك ثلاث صور ترجع إلى النَّقل من الكتب:

الأولى: **الاحتكام إلى بعض الكتب المشكوك في نسبتها إلى مؤلِّفيها**، وفي هذه الصُّورة يعمد الباحث إلى كتاب لا تصح نسبته إلى مؤلِّفه، ثمَّ يأخذ رأيه في مسألة من المسائل من هذا الكتاب، ويحاكمه على أساسها، وغالباً ما تكون هذه الكتب التي نسبت إلى إمام من الأئمَّة من الكتب المغمورة غير المعروفة، والتي لا يذكرها أصحاب التَّراجم والسِّير ولا كتب التَّاريخ؛ فيتمُّ نسبتها إلى ذلك الإمام لعدَّة أسباب منها:

١ ـ أسباب مقصودة: كتشويه سمعة لقبح الآراء الموجودة في ذلك الكتاب، أو تعظيم لدقَّة الكتاب وجماليَّته وأهمِّيَّته، أو تعريض لإيهام القارئ بأنَّ هذا الإمام، أو هذا الشَّخص له في كلِّ كتابٍ رأيٌ مختلفٌ فهو متخبِّط.

٢ ـ أسباب غير مقصودة: كأن يختلط عليه الاسم حين يشترك أكثر من إمام في الاسم كالرَّازي والبخاري والبغدادي، وخاصَّة إذا تشابهت علومهم، أو لا يعرف المؤلِّف؛ فيجري نقداً داخليَّاً على هذا الكتاب؛ فلتشابه أسلوب الكتاب مع أسلوب ذلك الشَّخص يقوم بنسبته إليه، وغيرها من الأسباب.

والثَّانية: **الاحتكام إلى بعض الكتب دون بعض**، وفي هذه الصُّورة يكون كل كتاب صحيح النِّسبة، سليماً من التَّحريف، ولكن يقوم الباحث بالاعتماد على بعضها دون البعض؛ فيقوم بإغفال جوانب مهمَّة في فكر هذا الإمام، وخاصَّة

إذا اختلف رأي ذلك الإمام بين أوائل كتبه وأواخرها، وقد يكون متعمَّداً كأن يكون الرَّأي الأخير لهذا الإمام يعارض ما يرجِّحه الباحث؛ فيغفله متعمِّداً ليظنَّ القارئ أَنَّ هذا الإمام على هذا المذهب، وهو في الحقيقة على خلافه.

والثَّالثة: **الاحتكام إلى الكتب التي وقع فيها التَّحريف**، وفيها يقوم الباحث بالاعتماد على كتب صحيحة النِّسبة إلى مؤلِّفيها، ولكن وقع فيها تحريف وتغيير وتبديل؛ وأسباب التَّحريف كثيرة منها ما يرجع إلى اختلاف النُّسخ، وتعدُّد النُّسَّاخ الذين ينسخون مخطوطة واحدة على مرِّ العصور والسِّنين؛ فيقع من بعضهم سهوٌ قد يغيِّر المعنى كلِّيّاً؛ أو جزئيّاً، ومنها ما يرجع إلى التَّحريف المتعمَّد حيث يقوم المحرِّف بهذا العمل لدوافع شخصيَّة مختلفة.

وسأعرض لهذه الصُّور من خلال المبحث الآتي، كلٌّ في مطلب مستقلٍّ، وفي شيءٍ من التَّفصيل، وسنضرب أمثلة لكلِّ صورة من الصُّور الثَّلاثِ.

* * *

*** المطلب الأوَّل ـ الاحتكام إلى الكتب المشكوك في نسبتها إلى مؤلِّفيها:**

يقوم بعض الباحثين بنقل الأقوال من كتب لم تصح نسبتها إلى مؤلِّفيها؛ فينسبون إليهم الآراء التي في هذه الكتب، والحقيقة أنَّهم لا يعتمدونها ولا يقولون بها، وقد ذكرت بعض الكتب التي فيها شكٌّ في نسبتها إلى مؤلِّفيها، وبيَّنت الصَّواب في ذلك:

أولاً ـ نسبة كتاب الفقه الأكبر إلى أبي حنيفة:

هذا الكتاب من أشهر الكتب المنسوبة إلى الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ) رضي الله عنه،

وكان محط اهتمامٍ من قبل العلماء، وبالأخصِّ الماتريديَّة، وكثيراً ما يقوم العلماء من مختلف الطَّوائف بالنَّقل من هذا الكتاب للتَّعرُّف على آراء الإمام أبي حنيفة، وهذا الكتاب له روايتان:

الرِّواية الأولى: رواية حمَّاد بن أبي حنيفة عن أبيه، وسند الكتاب موجود في نسخة خطِّيَّة محفوظة في مكتبة شيخ الإسلام عارف حكمت في المدينة المنوَّرة ضمن مجموع برقم: (٢٢٦)، وهو (عن علي بن أحمد الفارسي، عن نصر بن يحيى، عن ابن مقاتل، عن عصام بن يوسف، عن حمَّاد بن أبي حنيفة، عن أبيه)[١].

وهذه الرِّواية للكتاب هي التي اشتهرت بين الماتريديَّة باسم الفقه الأكبر، وهي التي كثرت عليها الشُّروح[٢]، وتلقَّاها العلماء بالقبول، وخاصَّة المتكلِّمين منهم[٣]، وهي عبارة عن عرض مجملٍ وسهلٍ لمسائل أصول الدِّين، والآراء التي تحتويها هذه الرِّسالة لا تختلف غالباً عن الآراء الموجودة في رسائله الأخرى المنسوبة إليه.

---

(١) انظر: أصول الدِّين عند الإمام أبي حنيفة، محمَّد بن عبد الرَّحمن الخميس، ص: ١١٧.

(٢) منها: شرح أبي إسحاق الخطري، وشرح أحمد بن سيف الدِّين النَّسفي، وشرح أحمد بن محمَّد المغنيساوي، وشرح حمزة الدَّارندي، وشرح نور الله الشِّرواني، وشرح أكمل الدِّين محمَّد بن محمَّد الرُّومي، وشرح علي بن مراد العمري، وشرح إلياس السِّينوبي، وشرح أبي اللَّيث السَّمرقندي، وشرح ملَّا علي القارِّي، وينسب شرح أيضاً إلى أبي منصور الماتريدي ويشكُّ في نسبته إليه.

(٣) صحَّح نسبة هذا الكتاب أبو المنتهى المغنيساوي في شرح الفقه الأكبر، ضمن كتاب شرح الفقه الأكبر للسَّمرقندي، ص: ١٠١، وكذلك صحَّحه فخر الإسلام البزدوي في كنز الوصول إلى معرفة الأصول، ١/ ٣، ونقل ابن أبي العزِّ الحنفي منها في شرحه على العقائد الطَّحاويَّة، ص: ١١٧، ١٦٨، ٢١٨.

ويرى البعض أنَّ شهرة الكتاب تكفي في قبوله، وإن كان قد زيد عليه من قبل بعض المتأخِّرين أو بعض الشَّارحين أو بعض النَّاسخين له؛ فدخلت هذه الزِّيادات في أصل الكتاب ولم تتميَّز[١] منه، وقد تكلَّم بعض العلماء في رجال سند هذه الرِّواية بالتَّضعيف[٢].

إلَّا أنَّني أرى أنَّه لا يجوز الحكم بنفي النِّسبة كلِّيًّا بالاعتماد على سند الرُّواة، وخاصَّة أنَّ أكثرهم حنفيَّة، وهم أدرى بمذهب إمامهم، ونقله ابن أبي حنيفة، وهو أدرى بمذهب أبيه؛ فيمكن الجزم بصحَّة النِّسبة إلى أبي حنيفة إجمالاً، ولكن من الممكن أن تشك في شيء وهو أن يكون النَّصُّ المنقول هو نصُّ الإمام أبي حنيفة بحرفيَّته؛ فهذا ممَّا يصعُبُ إثباته ويُشَكُّ فيه؛ لأنَّ أسلوب الكتاب أو النَّصِّ لا يدلُّ على عصر أبي حنيفة أو زمنه؛ ففي الكتاب الكثير من المصطلحات والتَّعبيرات الكلاميَّة التي لم تكن موجودة في عصر أبي حنيفة، كاستخدام لفظ الجوهر والعَرَض وغيره[٣].

الرِّواية الثَّانية: رواية أبي مطيع البلخي (١٩٧هـ)[٤]، وسندها موجود في نسخة خطِّيَّة محفوظة في دار الكتب، ضمن مجموع برقم: (٦٤ ـ ٢١٥)، وهو عن

---

(١) انظر: مجلَّة المنَّار، العدد الثَّالث والخمسون، ص: ١٢.

(٢) انظر: المغني في الضُّعفاء، ٢/ ٦٣٥، ميزان الاعتدال، ١/ ٥٩٠، ٣/ ٦٧، ٥/ ٣٨٨، الكامل لابن عدي، ٢/ ٦٦٩.

(٣) انظر: الفقه الأكبر، المنسوب لأبي حنيفة، ص: ٦.

(٤) الحكم بن عبد الله بن مسلمة، أبو مطيع البلخي، (ت ١٩٧هـ)، صاحب أبي حنيفة، روى الفقه الأكبر عن أبي حنيفة، وضعَّفه بعض العلماء في الحديث. (انظر: الجواهر المضيَّة، ابن أبي الوفاء الحنفي، ٤/ ٨٧).

(أبي بكر الكاساني، عن العلاء السَّمرقندي، عن أبي المعين النَّسفي، عن أبي عبد الله الحسين بن علي المعـروف بالفضل، عن أبي مالك نصران بن نصر الختلي، عن أبي الحسن علي بن أحمد الفارس، عن نصر بن يحيى، عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي، عن أبي حنيفـة)[١]، ويعـرف هـذا الكتاب في أوسـاط الماتريديَّة بالفقـه الأبسط.

وهـذه الرِّوايـة هي التي وقع فيها الخلط والاختلاف في صحَّـة نسبتها إلى الإمام أبي حنيفة، وهي عبارة عن أسئلة وجَّهها البلخيُّ إلى أبي حنيفة، يسأله فيها عن مسائل في أصول الدِّين، وقد اختلف العلماء في نسبتها إليه في مذاهب وآراء:

الأوَّل: إنَّ الكتاب من تأليف أبي مطيع البلخي، ونسب إلى أبي حنيفة، وعلى هذا الرَّأي الإمام الذَّهبي (٧٤٨هـ) في تاريخ الإسلام، وابن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ) في شذرات الذَّهب[٢].

الثَّاني: إنَّ الكتاب من أمالي أبي حنيفـة لصاحبـه أبي مطيـع البلخي، وهذا النَّقل صحيح عن أبي حنيفة، وعلى ذلك وهبي سليمان غاوجي في التَّعليق الميسَّر[٣].

الثَّالث: تصحيح هذه النِّسبة والاستدلال بنصوص من الكتاب، وعلى

(١) انظر: أصول الدِّين عند الإمام أبي حنيفة، محمَّد بن عبد الرَّحمن الخميس، ص: ١٢٠.

(٢) قال الذَّهبي في تاريخ الإسلام: (أبو مطيع البلخي... صاحب كتاب الفقه الأكبر) (تاريخ الإسلام، ٢٠/ ٤٩٤)، وقال ابن العماد: (وفيها أبو مطيع الحكم بن عبد الله البلخي الفقيه، صاحب أبي حنيفة، وصاحب: كتاب الفقه الأكبر) (شذرات الذَّهب، ٢/ ٤٧١).

(٣) قال الشَّيخ وهبي سليمان غاوجي: (والصَّحيح أنَّ هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الإمام التي أملاها على أصحابه كحمَّاد وأبي يوسف وأبي مطيع البلخي) (التَّعليق الميسَّر على شرح الفقه الأكبر، ص: ١٤).

هذا ابن تيميَّة في مجموع الفتاوى، وتلميذه ابن القيِّم في اجتماع الجيوش الإسلاميَّة[1].

وسند هذه الرِّواية مشحون بأئمَّة الحنفيَّة المشهورين والكبار[2]؛ ممَّا يقطع بصحَّة النِّسبة إلى الإمام، ولكن يمكن الجزم أيضاً بأنَّ هذا الكتاب ليس من تأليف الإمام مباشرة؛ وإنَّما يحتمل أن يرجع إلى شيئين:

أوَّلاً: أن يكون من أمالي أبي حنيفة لتلميذه وصاحبه أبي مطيع البلخي، وعلى هذا يكون الكلام قد بدأ به أبو حنيفة لتلميذه، دون أن يسأل أبو مطيع عن ذلك.

ثانياً: أن يكون الكتاب عبارة عن أسئلة متشتِّتة سألها أبو مطيع للإمام وفي أوقات مختلفة؛ ثمَّ قام أبو مطيع فجمعها في كتابٍ واحدٍ سمَّاه الفقه الأكبر، وهذا الوجه هو الأقوى، وهو الذي يدلُّ عليه لفظ الكتاب.

ثانياً ـ نسبة كتاب الفقه الأكبر إلى الشافعي:

طُبِعَ هذا الكتاب في مصر في المطبعة الأدبيَّة بمصر عام (١٩٠٠)، على نفقة أحمد أفندي محمَّد كاتب الكتبخانة الأزهريَّة، وللكتاب مخطوطات عدَّة،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٥/ ٤٦، اجتماع الجيوش الإسلاميَّة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ص: ٨٤.

(٢) أبو بكر الكاساني هو ابن مسعود بن أحمد، صاحب كتاب بدائع الصَّنائع وهو من أشهر كتب الفقه الحنفيَّة (الجواهر المضيَّة في تراجم الحنفيَّة، ٤/ ٢٥)، وأمَّا العلاء السَّمرقندي فهو محمَّد بن أحمد بن أبي أحمد صاحب كتاب تحفة الفقهاء (الجواهر المضيَّة، ٣/ ١٨)، وأمَّا أبو المعين النَّسفي فهو ميمون بن محمَّد بن محمَّد صاحب كتاب تبصرة الأدلَّة والتَّمهيد لقواعد التَّوحيد وهو من أشهر متكلِّمي الحنفيَّة. (الجواهر المضيَّة، ٣/ ٥٢٧)، وأبو مطيع البلخي هو صاحب أبي حنيفة. (الجواهر المضيَّة، ٢/ ١٤٢).

منها المخطوط الموجود في المكتبة المركزيَّة في الرِّياض برقم: (٢٠٥٧)، ومنها نسخة موجودة في المكتبة الخديويَّة في القاهرة برقم: (٧/ ٣٩)، وله نسخة أيضاً في دار الكتب القطريَّة في الدَّوحة برقم: (الفقه الشَّافعي ٧٢٠)، وأخرى في المكتبة الأزهريَّة في القاهرة برقم: ([٦٩] ١٣٨٠، [٦٦٤] ٨٢٦٩).

وهذه النُّسخة الأخيرة (المكتبة الأزهريَّة) استطعت الحصول عليها، وهي مكتوبة بخطٍّ واضحٍ ولم يذكر فيها اسم النَّاسخ، أسند الكلام فيه للإمام الشَّافعي حيث جاء في أوَّله: (بسم الله الرَّحمن الرَّحيم، الحمد لله ربِّ العالمين وصلاته على محمَّد وآله وسلَّم، **قال السَّيِّد الإمام أبو عبد الله محمَّد بن إدريس الشَّافعي** ﷺ: هذا كتاب ذكرنا فيه...)[١].

وقد تعرَّض الباحثون لهذا الكتاب بالنَّقد ورجَّحوا عدم صحَّة نسبة هذا الكتاب إلى الإمام الشَّافعي، ومن هؤلاء من هو قديم ومنهم من هو معاصر، فمن القدامى الإمام ابن الوزير اليماني (٨٤٠هـ) حيث قال: (**وقد اختار هذا صاحب الفقه الأكبر، ونسبه إلى الشَّافعي**، وهو على مذهب الأشعريَّة، وعقد له فصلاً قال فيه: لا يقال: إنَّ الله تعالى يريد الكفر وسائر المعاصي على الإطلاق؛ لأنَّه يوهم الخطأ، لكن نقول: إنَّ جميع ما يجري في سلطانه بإرادته... ويجب الاحتراز عمَّا يوهم الخطأ)[٢]؛ فقوله: (لا يقال: إنَّ الله تعالى يريد الكفر وسائر المعاصي) إلى قوله: (ويجب الاحتراز عمَّا يوهم الخطأ) موجود في نصِّ الفقه الأكبر المطبوع[٣]، وهذا النَّصُّ من ابن الوزير يثبت تشكيكه في هذه النِّسبة.

---

(١) الفقه الأكبر، المنسوب للإمام الشَّافعي، ص: ١.

(٢) إيثار الحقِّ على الخلق، ابن الوزير اليماني، ص: ٢٤٠.

(٣) انظر: الفقه الأكبر، المنسوب للإمام الشَّافعي، ص: ١٧.

ومن المعاصرين الذين شكَّوا في هذه النِّسبة حاجي خليفة (١٠٦٧هـ)[١] في كشف الظُّنون؛ فقال: (الفقه الأكبر؛ للإمام الشَّافعي... لكن فيه شك **والظَّنُّ الغالب أنَّه من تأليف بعض أكابر العلماء**)[٢].

وكذلك بروكلمان شكَّك في هذه النِّسبة في تاريخ الأدب العربي حيث قال: (وينسب إليه: كتاب الفقه الأكبر... **والرَّاجح أنَّه يرجع إلى أوساط إسرائيليَّة**)[٣].

واستدلَّ من نفى هذه النِّسبة عن الإمام الشَّافعي بعدَّة أدلَّة:

١ ـ إنَّ هذا الكتاب صيغ بأسلوب علماء الكلام، وهذا فيه تنبيهان:

ـ إنَّ هذا الأسلوب لم يكن شائعاً في عصر الإمام الشَّافعي إذ في عصره كانوا يقتصرون في بيان العقيدة على أدلَّة الكتاب والسُّنَّة والأسلوب الواضح الذي ليس فيه تعقيد ولا تشتيت.

ـ إنَّ هذا الأسلوب مخالف لما اشتهر عن الإمام الشَّافعي من ذمِّه لعلم الكلام.

٢ ـ من خلال النَّقد الدَّاخلي للكتاب يتبيَّن أنَّ الشَّافعيَّ لم يكتبه ويتبيَّن ذلك من خلال ما يلي:

ـ تقسيم العلوم إلى ضروريٍّ ونظريٍّ؛ فهذه المصطلحات لم تكن موجودة في عصر الشَّافعي.

---

(١) مصطفى بن عبد الله، حاجي خليفة، (ت: ١٠٦٧هـ)، رئيس كتبة أسرار السُّلطان مراد الرَّابع، ووزير الماليَّة في عهده، ولد في القسطنطينيَّة، من أشهر كتبه: (كشف الظُّنون). (انظر: الأعلام للزِّركلي، ٧/ ٢٣٦).

(٢) كشف الظُّنون، حاجي خليفة، ٢/ ١٢٨٧.

(٣) تاريخ الأدب العربي، بروكلمان، ٣/ ٢٩٧، ٢٩٨.

ـ لم يتكلَّم السَّلف في الاستطاعة والقدرة، وهل هي مقارنة للمقدور أو متقدِّمة عليه.

ـ أثبت المؤلِّف صفة البقاء كصفة ذاتيَّة قائمة في ذات الله تعالى، وهذا مذهب لم يتكلَّم فيه السَّلف إضافة إلى أنَّه مذهب ضعيف كما بيَّن العلماء، ولو كان الشَّافعي من قائليه لاشتهر به ولشاع بين العلماء ذلك لأهمِّيَّته.

ـ تقسيم الصِّفات وحصرها بالصِّفات الثماني لم يكن معروفاً على عهده، وإنَّما كان السَّلف يسوقون الصِّفات كلِّها سوقاً واحداً دون تقسيم.

٣ ـ إنَّ مؤلِّفه ذكر أكثر من مرَّة فيه (قال بعض أصحابنا) وهذه أمارة على أنَّ مؤلِّفه متأخِّر.

٤ ـ إنَّ كتب الإمام حظيت بالاهتمام البالغ من قبل الأمَّة؛ فلو كان له لاشتهر به كما اشتهر كتاب (الأم) (والرِّسالة) عنه.

٥ ـ إنَّ أئمَّة الأشعريَّة أنفسهم يُرْجِعُون أصولهم إلى الأشعري (٣٢٤هـ)؛ فلو أنَّ هذا الكتاب من تأليف الشَّافعي؛ لأرجعوا أصولهم إليه لِتَوافُقِ ما في الكتاب وأصولهَم بشكل ملحوظ، ولتقدُّمه على الأشعري.

وبعد فقد تبيَّن أنَّ الكتاب لا تصحُّ نسبته إلى الإمام الشَّافعي، وأرى أنَّ الكتاب من تأليف أحد الأئمَّة المتقدِّمين من الأشعريَّة لا المتأخِّرين، وهو أقرب أن يكون للإمام الأشعريِّ من غيره، وذلك للتَّطابق الحرفيِّ بين ما في كتب المتقدِّمين وبين هذا الكتاب ومن هذا التَّطابق عدَّة مسائل:

الأولى: إثبات صفة البقاء كصفة ذاتيَّةٍ قائمة بذات الله تعالى؛ فإنَّه اشتهر عن متقدِّمي المذهب الأشعري، وبالأخصِّ الإمام، وقد نقله أكثر من واحد، قال الرَّازي (٦٠٦هـ): (مذهب شيخنا أبي الحسن ﷺ، والأكثرين من أصحابه ﷺ أنَّ

البقاء صفةٌ زائدةٌ على الذَّات شاهداً كان أو غائباً)[١].

وقال المتولِّي الشَّافعي (٤٧٨هـ): (ذهب القدماء من أئمَّتنا إلى أنَّ البقاء صفة للباقي، **زائدة على الذَّات**، وأنَّ لله تعالى صفةً تسمَّى البقاءَ كالعلم والقدرة...)[٢].

وقال العضد الإيجي (٧٥٦هـ): (الأولى: البقاء أثبتها الشَّيخ **صفة زائدة على الوجود**)[٣].

وهذا يطابق تماماً ما جاء في الفقه الأكبر المنسوب للشَّافعي حيث جاء فيه: (واعلموا أنَّ الباري ﷻ حيٌّ عالم قادر مريد سميع بصير متكلِّم **باقٍ**)[٤].

وجـاء أيضاً: (واعلموا أنَّ الباري حيٌّ بحياة... **باقٍ ببقاء**، وهذه صفـات أزليَّة موجودة بذاته)[٥].

وجاء: (ومعنى **البقاء صفة واحدة** أزليَّة بان بها عمَّا ليس بباقٍ)[٦].

الثَّانية: مسألة أنَّ العالم له مُحْدِثٌ وهو الله، وفيه نرى تشابهاً كبيراً بين كلام الأشعري في اللُّمع وبين الكلام الموجود في الفقه الأكبر[٧].

الثَّالثة: قوله: (ذهب بعض أصحابنا) وما شابهها من العبارات وردت هذه الكلمة أربع مرَّات في الفقه الأكبر[٨]، ونجدها كثيراً في اللُّمع للأشعري (٣٢٤هـ)

---

(١) الإشارة في علم الكلام، الرَّازي، ص: ٢٢٤.

(٢) الغنية في أصول الدِّين، المتولِّي الشَّافعي، ص: ١١٠.

(٣) المواقف في علم الكلام، العضد الإيجي، ٣/ ١٤٣.

(٤) الفقه الأكبر المنسوب للشَّافعي، ص: ١٢.

(٥) المرجع السَّابق، ص: ١٢.

(٦) المرجع السَّابق، ص: ١٤.

(٧) انظر: اللُّمع، ص: ١٧، ١٨، الفقه الأكبر، ص: ٦.

(٨) انظر: الفقه الأكبر المنسوب للشَّافعي، ص: ٢٥ مرتان، ص: ٢٦، ٣٩.

وفي التَّمهيد للباقلَّاني (٤٠٣هـ)[١]؛ فقد وردت عن الأشعري في اللُّمع أكثر من ثماني مرَّات[٢]، كما نقلها ابن عساكر (٥٧١هـ)[٣] عن كتاب للأشعري في العجز[٤]، ووردت في التَّمهيد عن الباقلَّاني ست مرَّات[٥].

وهذا التَّطابق ـ وإن كان قد يوجد في كتب علم الكلام مِثْلُه ـ قد لا يوجد بهذا التَّماثل، أو أنَّ هذا التَّطابق يدلُّ على كون هذين النَّصَّين قد كتبا في عصر واحد قد يكون من الأشعري أو من غيره من تلاميذه؛ فتمَّت نسبته فيما بعد إلى الشَّافعي، وبالأخصِّ إذا علمنا أنَّ مؤلَّفات الأشعري منها ما لم يصلنا وهي كثيرة جدًّاً.

ثالثاً ـ نسبة كتاب (الرد على الزنادقة والجهمية)[٦] إلى الإمام أحمد:

وهذا الكتاب من الكتب المشهورة عن الإمام أحمد، وقد اختلف العلماء في هذا الكتاب إلى موقفين:

---

(١) محمَّد بن الطَّيِّب بن محمَّد، القاضي الباقلَّاني، (ت: ٤٠٣هـ)، من كبار علماء الكلام، وشيخ الأشاعرة، وكان ذكيَّاً، من كتبه: (إعجاز القرآن)، و(تمهيد الأوائل وتلخيص الدَّلائل). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ١٩١).

(٢) اللُّمع، الأشعري، ص: ٦٢، ٦٣، ٨٣، ١٠٧ وغيرها من المواضع.

(٣) علي بن الحسن بن هبة الله، ابن عساكر، (ت: ٥٧١هـ)، مؤرِّخ حافظ رحَّالة، محدِّث الدِّيار الشَّاميَّة، له: (تاريخ دمشق)، و(تبيين كذب المفتري). (انظر: طبقات الشَّافعيَّة، ابن قاضي شهبة، ٢/ ١٣).

(٤) انظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري، ابن عساكر الدِّمشقي، ص: ١٣٣.

(٥) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدَّلائل، الباقلَّاني، ص: ٢٣٧، ٢٦٢، ٢٦٥، ٢٧٥، ٤٧١، ٤٧٩.

(٦) **الاسم الكامل للكتاب: (الرَّدُّ على الزَّنادقة والجهميَّة، فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأوَّلته على غير تأويله).**

الأوَّل: من نفى هذه النِّسبة إلى الإمام أحمد، ومنهم: الذَّهبي، والكوثري[١].

الثَّاني: من أثبت هذه النِّسبة إلى الإمام أحمد، ومنهم: ابن تيميَّة، وابن القيِّم، وأبو يعلى[٢].

ومن نفاه عن الإمام اعتمد حجَّة الجهالة في راوي الكتاب عن الإمام أحمد: وراوي الكتاب المنسوب إلى الجهل هو: (الخضر بن المثنَّى)[٣]، والذَّهبي عندما شكَّ في نسبة الكتاب إلى الإمام أحمد اعتمد على هذه الجهالة[٤]، وقد ردَّ ابن القيِّم هذه الجهالة عن الخضر بكلام ضعيف، مفاده أنَّ الخضر ليس مجهولاً لأنَّ الخلَّال قد عَرَفَه وروى عنه، ولأنَّه روى كلام الإمام أحمد عن أصحابه وأصحاب أصحابه ولا تضرُّ جهالة الغير به[٥].

---

(١) انظر: سير أعلام النُّبلاء، ١١/ ٢٨٧، الاختلاف في اللَّفظ لابن قتيبة وتعليق الكوثري عليه، ص: ٤٠.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ٣/ ٦٦، ٤/ ٢١٧، ٨/ ٤٠٩، ٤١٦، ١٢/ ٢٧٧، وغيرها، اجتماع الجيوش الإسلاميَّة، ابن القيِّم، طبعة دار الكتب العلميَّة، ص: ١٢٥، طبقات الحنابلة، أبو يعلى الحنبلي، ٢/ ٤٦، إبطال التَّأويلات، أبو يعلى، ٢/ ٤٤٤.

(٣) سند الكتاب هو: (أبو طاهر المبارك بن المبارك بن المعطوش في كتابه، أنَّ أبا الغنائم محمَّد بن أحمد بن محمَّد المهتدي بالله أجاز لهم أنَّ أبا القاسم عبد العزيز بن على الأزجى أجاز لهم عن أبي بكر عبدالعزيز المعروف بغلام الخلَّال أداء قال: أخبرني الخضر بن المثنَّى الكندي، قال: أنبأنا عبدالله بن أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى قال هذا ما أخرجه أبي رحمه الله في الرَّدِّ على الزَّنادقة والجهميَّة) (انظر: الرَّدُّ على الزَّنادقة والجهميَّة، ص: ٥).

(٤) انظر: سير أعلام النُّبلاء، ١١/ ٢٨٧.

(٥) انظر: اجتماع الجيوش الإسلاميَّة، نسخة دار الكتب العلميَّة، ص: ١٣٠.

والحقيقـة لا يسعنا أن ننكر جهالة الخضر؛ فإنَّه مجهول عند جمهور العلماء، ولم أجد له ترجمة عند أحد من أهل الجرح والتَّعديل، ولكن لا تكفي هذا الجهالة في نفي نسبة الكتاب إلى الإمام أحمد، وغاية ما تدلُّ عليه الجهالة هو تضعيف هذا السَّند، ونستطيع أن نثبت صحَّة الكتاب عن الإمام أحمد بشيئين:

الأوَّل: رواية عن الخلَّال ـ وهو الذي روى الكتاب عن الخضر ـ يقول فيها: (**كتبته من خطِّ عبد الله بن أحمد وكتبه عبد الله من خطِّ أبيه**)[١]؛ فهذه الرِّواية تدلُّ على أنَّ الخلَّال أخذ الكتاب بطريقين: الأوَّل: عن الخضر بن المثنَّى، والثَّاني بطريق الوجادة[٢] عن خطِّ عبد الله بن أحمد بن حنبل، وهذا يدلُّ على صحَّة الكتاب عن أحمد لأنَّه أُخِذَ عن خطِّه بطريق صحيح ليس فيه راو مجهول.

الثَّاني: ما ذكره أبو يعلى في كتابه (إبطال التَّأويلات) قال: (**قرأت في كتاب أبي جعفر محمَّد بن أحمد بن صالح بن أحمد بن حنبل، قال: حدَّثني عمِّي زهير بن صالح قال: قرأ عليَّ أبي؛ صالح بن أحمد هذا الكتاب؛ وقال: هذا الكتاب عمله أبي في مجلسه ردّاً على من احتجَّ بظاهر القرآن، وترك ما فسَّره رسول الله ﷺ، وما يلزم اتِّباعه**)[٣]، فهذه الرِّواية تدلُّ على وجود طريق ثالث لهذا الكتاب عن أحمد، وهؤلاء من أكثر النَّاس قرباً إلى الإمام أحمد.

---

(١) انظر: اجتماع الجيوش الإسلاميَّة، نسخة دار الكتب العلميَّة، ص: ١٣٠.

(٢) الوجادة: هي الأخذ من صحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة، كأن يقف الرَّاوي على كتاب شخص فيه أحاديث يرويها بخطِّه، ولم يلقه، أو لقيه ولم يسمع منه ذلك الذي وجده بخطِّه، وليس له منه إجازة، ولكنَّه متأكِّد من صحَّة نسبته إليه. (انظر: منهج النَّقد في علوم الحديث، نور الدِّين عتر، ص: ٢٢٠).

(٣) طبقات الحنابلة، ٢/ ٦٥.

وبذلك نستطيع إثبات نسبة الكتاب إلى الإمام أحمد.

رابعاً ـ نسبة كتاب شجرة اليقين[1] إلى الأشعري:

الكتاب تكلَّم فيه مؤلِّفه عن النُّور المحمَّدي، والملائكة، وخلق الموت، وحيل الشَّيطان، وذكر الأرض والقبر والصَّبر، وجواب منكر ونكير وأحوال البعث والنَّشر، والكتاب طبع في مدريد في المعهد الإسباني العربي للثَّقافة بتحقيق الدُّكتورة كونشي كاستيلو عام(١٩٨٧)، ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذا الكتاب بهذا العنوان الطَّويل نسب إلى العديد من العلماء منهم:

١ ـ الإمام علي بن إسماعيل، أبو الحسن الأشعري، ومن مخطوطاته عدَّة نسخ موجودة في مركز الملك فيصل للبحوث والدِّراسات الإسلاميَّة بأرقام: (١٢٧٣٢)، و(ب ٩٢٩٧ ـ ٩٢٩٩)، و(ب ٩٨٠٤ ـ ٩٨٠٥)، و(ب ٤٥٥٩٦)، ومخطوطة في دار الكتب الوطنيَّة في تونس، برقم حفظ: (٣٧٩٨).

٢ ـ الإمام أحمد بن الحسن بن أحمد بن إبراهيم المكنَّى بأبي الحسن الأشعري (٦٠٠هـ)[2] أيضاً، وله نسخة في مركز الملك فيصل برقم: (٥٣٢٢/ ٥ ـ فب)، ونسخة في الجمعيَّة الآسيويَّة في الهند ـ كلكتا، برقم: (٣٤٦).

٣ ـ أبو حامد الغزالي، وله نسخة في مركز الملك فيصل، برقم: (٠٩٦٧٣).

٤ ـ مجهول، وله نسخة في مكتبة برنستون في أمريكا، برقم: (٥٩٧٢).

---

(١) اسم الكتاب الكامل: (شجرة اليقين وتخليق نور سيِّد المرسلين وبيان حال الخلائق يوم الدِّين).

(٢) أحمد بن الحسن بن أحمد، أبو الحسن الأشعري، (ت: ٦٠٠هـ)، فقيه شافعي، ومتكلِّم أشعري، له: (شجرة اليقين). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٣/ ٢٠٥).

وتثار حول نسبة هذا الكتاب للأشعري (علي بن إسماعيل) الكثير من الشُّكوك التي تضعف ـ وربَّما تنفي بشكل قاطع ـ هذه النِّسبة، ومنها:

أوَّلاً: لم يذكر أحد ممَّن ترجم للأشعري هذا الكتاب بين كتبه، ولم يشتهر عنه[١].

ثانياً: نسب هذا الكتاب في معجم المؤلِّفين إلى أبي الحسن الأشعري (أحمد بن الحسن بن إبراهيم)، ولم يذكر للأشعري (علي بن إسماعيل)، بل ولم يذكر عند الغزالي أيضاً كتاب بهذا الاسم، فلعلَّ النَّاسخ وهم في النِّسبة فظنَّ أنَّ أبا الحسن الأشعري هو علي بن إسماعيل؛ فنسب الكتاب إليه[٢].

ثالثاً: من خلال النَّقد الدَّاخلي نجد عدَّة أمور تدلُّ على بعد نسبة هذا المؤلَّف إلى الأشعري:

ـ كثرة الآثار والمرويات الضَّعيفة والموضوعة، بل والعجيبة، وهذا غير معروف عن الإمام الأشعري في بقيَّة كتبه الموجودة بين أيدينا.

ـ ذكر في الكتاب إحالة إلى فقيه يقال له: أحمد الجرجاني[٣]، ولم أجد فقيهاً بهذا الاسم إلَّا أحمد بن محمَّد بن أحمد، أبو العبَّاس، وهو شافعي المذهب وشيخهم في البصرة، وله كتب عديدة في الفقه الشَّافعي، وهو مشهور بـ: (أحمد الجرجاني)،

---

(١) انظر: سير أعلام النُّبلاء، ٢٩/ ٨٢، تبيين كذب المفتري، ص: ١٣٠، طبقات الشَّافعيَّة الكبرى للسُّبكي، ٣/ ٣٦٠، طبقات الشَّافعيَّة لابن قاضي شهبة، ١/ ١١٣، وفيَّات الأعيان لابن خلكان، ٤/ ١٩٧، الأعلام للزِّركلي، ٤/ ٢٦٣.

(٢) انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١/ ٨٩، ٧/ ٣٥، ١١/ ٢٦٦.

(٣) انظر: شجرة اليقين المنسوب للأشعري، ص: ٦٢.

وقد توفِّي في (٤٨٢هـ)[١]، فإن كان هو المقصود بالإحالة فيكون قد توفِّي بعد الأشعري بكثير؛ لأنَّ الأشعري توفِّي بحدود (٣٢٤هـ)؛ وهذا إن صح يقطع بنفي نسبة الكتاب إلى الأشعري.

ـ أحال مؤلِّف الكتاب إلى عَلَم يقال له: أبو اللَّيث[٢]، ونجزم بأنَّه هو أبو اللَّيث السَّمرقندي (٣٧٣هـ)[٣] للتَّطابق الكبير بين الموجود في شجرة اليقين وبين الموجود في كتاب أبي اللَّيث (تنبيه الغافلين)، فصاحب كتاب (شجرة اليقين) ينقل كثيراً عن كتاب أبي اللَّيث السَّمرقندي إلى درجة التَّطابق في الكلام والتَّرجيح، وينقل عنه بصيغة: (قال الفقيه) ويريد: أبا اللَّيث، والدَّليل على ذلك أنَّ الموجود في كتاب تنبيه الغافلين هو كلمة (قال الفقيه) وهي من كلام النَّاسخ، يقصد أبا اللَّيث؛ فجاء صاحب (شجرة اليقين) فنقل نقلاً حرفيّاً[٤]، وأبو اللَّيث توفي (٣٧٣هـ)، أي: بعد وفاة الأشعري بحدود الخمسين عاماً، وهذا يقطع بأنَّ مؤلِّف الكتاب جاء بعد أبي اللَّيث؛ لأنَّه يقول أحياناً: (قال الفقيه رحمه الله)[٥].

---

(١) انظر: الأعلام للزِّركلي، ١/ ٢١٤، معجم المؤلِّفين، ٢/ ٦٦.

(٢) انظر: شجرة اليقين المنسوب للأشعري، ص: ١٤.

(٣) نصر بن محمَّد بن أحمد، أبو اللَّيث السَّمرقندي، (ت: ٣٧٣هـ)، فقيه حنفي، متصوِّف، من مؤلَّفاته: (تفسير القرآن)، و(عمدة العقائد) و(تنبيه الغافلين). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، ١٦/ ٣٢٤).

(٤) انظر: شجرة اليقين المنسوب للأشعري، ص: ٣١، ويقابلها من تنبيه الغافلين، ص: ٢٨، وانظر: شجرة اليقين، آخر ص: ٣٠، وبداية ص: ٣١، ويقابلها من تنبيه الغافلين، ص: ٣٢، وغيرها.

(٥) انظر: شجرة اليقين المنسوب للأشعري، ص: ٥٦.

وبذلك ننفي صحَّة نسبة هذا الكتاب إلى الأشعري.

خامساً: نسبة كتاب السر المكتوم إلى الرازي:

كتاب الرَّازي هذا سمَّاه: (السِّرُّ المكتوم في مخاطبة الشَّمس والقمر والنُّجوم)، وهو كتاب في فنِّ السِّحر والطَّلسمات، وهو مطبوع في الهند في بومباي، وقد وقف العلماء من هذا الكتاب مواقف عديدة، بين مثبت ونافي وشاكٍّ، ونستطيع أن نجمع الأقوال بالآتي:

القول الأوَّل: وهو قول من أثبتوا هذه النِّسبة وجزموا بها ومنهم ابن أبي أصيبعة (٦٦٨هـ)[١] في عيون الأنباء في طبقات الأطبَّاء، وابن خلكان في وفيَّات الأعيان، والذَّهبي في تاريخ الإسلام، وابن تيميَّة في مجموع الفتاوى، وشمس الدِّين الشَّهرزوري[٢] في تاريخ الحكماء، والقفطي (٦٤٦هـ)[٣] في أخبار العلماء[٤].

---

(١) أحمد بن القاسم، ابن أبي أصيبعة، (ت: ٦٦٨هـ)، طبيب ومؤرِّخ، أقام في دمشق، وزار مصر وعمل فيها كطبيب، من مؤلَّفاته: (عيون الأنباء في طبقات الأطبَّاء)، و(التَّجاريب والفوائد). (انظر: الوافي في الوفيَّات، ٧/ ١٩٣).

(٢) محمَّد بن محمود، شمس الدِّين الشَّهرزوري، (ت: كان حيّاً ٦٨٧هـ)، فيلسوف وحكيم، من آثاره: (نزهة الأرواح وروضة الأفراح) المعروف بتاريخ الحكماء، و(الشَّجرة الإلهيَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، ٢/ ٣٢٤).

(٣) علي بن يوسف بن إبراهيم، القفطي، (ت: ٦٤٦هـ)، وزير ومؤرِّخ، من تصانيفه: (أخبار العلماء بأخبار الحكماء)، و(تاريخ مصر). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، ٢٣/ ٢٢٨).

(٤) انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطبَّاء، ص: ٤٧٠، وفيَّات الأعيان، ٥/ ٢٧٠، تاريخ الإسلام، ٤٣/ ٢١٤، مجموع الفتاوى، ١٣/ ١٨٠، تاريخ الحكماء، ص: ٣٩٥، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص: ١٩١.

وممَّن نصر هذا القول من المعاصرين الزِّركلي في الأعلام، وعمر كحالة في معجم المؤلِّفين، ومحمَّد صالح الزُّركان في كتاب: الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة، ومحمَّد العريبي في كتاب: المنطلقات الفكريَّة عند الرَّازي[١].

القول الثَّاني: وهو قول من أنكر نسبة هذا الكتاب بشكل كامل، ومنهم السُّبكي في طبقات الشَّافعيَّة[٢].

القول الثَّالث: وهو قول من شكَّك في النِّسبة، ومنهم ابن خلدون في المقدِّمة[٣].

القول الرَّابع: وهو قول من نقل اختلاف العلماء فيه، ولم يذكر رأيه، ومنهم ابن العماد في الشَّذرات، وابن قاضي شهبة في طبقات الشَّافعيَّة[٤].

القول الخامس: من رجَّح أنَّه صنَّفه لإظهار الفضيلة والشُّهرة وقد تاب ممَّا فيه، ومنهم ابن كثير في التَّفسير، والذَّهبي في ميزان الاعتدال، والمغني في الضُّعفاء[٥].

والقول الصَّحيح من هذه الأقوال هو قول من أثبت النِّسبة، ذلك أنَّ الإمام الرَّازي ذكر هذا الكتاب في كتبه الأخرى، وأحال إليه، وهذا يدلُّ قطعاً على نسبة الكتاب إليه، ولا يُبقي شكّاً في ذلك، ومن هذه الإحالات[٦]:

---

(١) انظر: الأعلام، ٦/ ٣١٣، معجم المؤلِّفين، ٢/ ٧٨، الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة، ص: ١٠٩، المنطلقات الفكريَّة عند الرَّازي، ص: ١٠٤.

(٢) انظر: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، ٨/ ٨٧.

(٣) انظر: المقدِّمة، ص: ٥٠٠.

(٤) انظر: شذرات الذَّهب، ٥/ ٢١، طبقات الشَّافعيَّة، ٢/ ٦٧.

(٥) انظر: تفسير ابن كثير، ١/ ٣٦٧، ميزان الاعتدال، ٥/ ٤١١، المغني في الضُّعفاء، ٢/ ٥٠٨.

(٦) يعود الفضل في تأكيد النِّسبة وجمع الإحالات إلى الزُّركان، وهذا الفعل يسجَّل له كسابقة (الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة، ص: ١١٠).

ـ قال الرَّازي في شرح عيون الحكمة: (**والكلام فيه قد استقصيناه في المقالة الأولى من السِّرِّ المكتوم**)[١].

ـ قال في الملخَّص في الحكمة: (**الكلام المستقصى فيه مذكور في كتابنا الذي سمَّيناه بالسِّرِّ المكتوم**)[٢].

ـ قال في شرح الإشارات: (**ثمَّ ارجع إلى السِّرِّ المكتوم إن كنت راغباً في التَّحقيق**)[٣].

سادساً: نسبة كتاب الفوائد المشوق إلى ابن القيم:

هذا الكتاب من الكتب التي نسبت إلى ابن قيِّم الجوزيَّة (٧٥١هـ)، وقد طبع الكتاب في مصر في مطبعة السَّعادة، في عام (١٣٢٧هـ)، والكتاب يتحدَّث عن علوم القرآن بما فيها من البلاغة والفصاحة والحقيقة والمجاز والمعاني وغيرها.

والمشكلة في نسبة هذا الكتاب إلى ابن القيِّم هي أنَّ المشهور عن ابن القيِّم نفي المجاز في القرآن والسُّنَّة واللُّغة، وقد قرَّر ذلك في كتبه ككتاب (الصَّواعق المرسلة على الجهميَّة والمعطِّلة)، والموجود في هذا الكتاب (الفوائد المشوِّق) أنَّ مؤلِّفه أثبت المجاز ودافع عنه وذكر أقسامه بالتَّفصيل، ومن هنا شكَّ كثير من الكتَّاب والمؤلِّفين في نسبة هذا الكتاب إلى ابن القيِّم.

وقد حقَّق في نسبة هذا الكتاب إلى ابن القيِّم كثير من الباحثين المعاصرين، ومنهم: بكر عبد الله أبو زيد في كتابه: (ابن قيِّم الجوزيَّة حياته وآثاره)، وزكريَّا

---

(١) شرح عيون الحكمة، ٢/ ١٩٣.

(٢) الملخَّص في الحكمة والمنطق، مخطوط استانبول، ١٦١ ـ أ.

(٣) شرح الإشارات والتَّنبيهات، ٢/ ١٤٣.

سعيد علي في رسالة الدُّكتوراه المسمَّاة: (بلاغة القرآن عند المفسِّرين حتَّى نهاية القرن السَّادس)، وفي تحقيقه لمقدِّمة تفسير ابن النَّقيب، وهو خير من كتب في هذه المسألة، وكذلك الدُّكتور أيمن الشَّوَّا في رسالته: (ابن القيِّم وآراؤه النَّحْويَّة).

وأكثر من ناقَشُوا هذه النِّسبة نَفَوْهَا عن ابن القيِّم، واعتمدوا في ذلك على عدَّة أمور منها:

١ ـ حقَّق الدُّكتور زكريَّا سعيد مقدِّمة تفسير ابن النَّقيب؛ فوجد أنَّ كتاب (الفوائد المشوِّق) هو نصُّ هذه المقدِّمة تماماً، وبذلك يكون الكتاب لابن النَّقيب (٦٩٨هـ)[1].

٢ ـ أنَّه لم ينسب هذا الكتاب لابن القيِّم أحد ممَّن ترجم له قديماً أو حديثاً، وإنَّما اعتمد من نسبه إليه على العنوان الذي ذكر على وجه المخطوطة[2].

٣ ـ أنَّه لم يذكر في مقدِّمة الكتاب اسم المؤلِّف ولا لقبه ولا ما يشير إليه.

٤ ـ من خلال النَّقد الدَّاخليِّ للكتاب يتبيَّن بأنَّه يخالف منهج ابن قيِّم الجوزيَّة في بقيَّة كتبه؛ فمنها مسألة المجاز التي يتشدَّد ابن القيِّم في نفيه في بقيَّة كتبه.

٥ ـ أنَّه تمَّ الاعتماد في طبعه على نسخة خطِّيَّةٍ واحدة، وهي النُّسخة الموجودة

---

(١) محمَّد بن سليمان بن الحسن، ابن النَّقيب، (ت: ٦٩٨هـ)، من فقهاء الحنفيَّة، ولد في القدس، له: (تفسير) كبير حافل سمَّاه: (التَّحرير والتَّحبير لأقوال أئمَّة التَّفسير). (انظر: الأعلام للزِّركلي: ٦/ ١٥٠).

(٢) انظر: البدر الطَّالع ما بعد القرن السَّابع، الشَّوكاني، ٢/ ١٣٧، الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ٥/ ١٣٧، الوافي بالوفيَّات، الصَّفدي، ١/ ٢٦١، ذيل طبقات الحنابلة، ابن رجب، ١/ ٣٦١، شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٦/ ١٦٨، هديَّة العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، ٤/ ٣٠١، الأعلام، الزِّركلي، ٦/ ٥٦.

في المكتبة الأزهريَّة في القاهرة برقم: (١٥٠٨) ٣٢٦٥٠.

سابعاً: نسبة رسالة النصيحة الذهبية إلى الذهبي:

ولابدَّ قبل الحديث عن النَّصيحة الذَّهبيَّة أن نتكلَّم عن موقف الذَّهبي (٧٤٨هـ) من ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) إذ يشكِّل ذلك حلقة قويَّة لفهم النَّصيحة الذَّهبيَّة التي تنسب للذَّهبي، وهذا الموقف يتبيَّن من خلال ثلاث نقاط:

الأولى: الكتب التي مدح فيها ابن تيميَّة، وتتمثَّل في عامَّة مؤلَّفات الذَّهبي التي ترجم فيها لابن تيميَّة.

والثَّانية الكتب التي فهم الكلام فيها على الذَّمِّ، وتتمثَّل في (زغل العلم).

والثَّالثة الكتب التي يتبيَّن فيها الذَّم، وتتمثَّل في (النَّصيحة الذَّهبيَّة).

١ ـ المؤلَّفات التي أثنى فيها الذَّهبيُّ على ابن تيميَّة، منها ما ذكره في تذكرة الحفَّاظ، ومعجم الشُّيوخ، والمعجم المختص[1]، ونلاحظ من خلال هذه التَّرجمة شدَّة تمسُّك الذَّهبي بصحبة شيخه ابن تيميَّة وشدَّة ولائه له، وذكر محاسنه وفضائله وعلومه وصفاته.

٢ ـ المؤلَّفات التي ذكر فيها ابن تيميَّة؛ ففُهِمَت أنَّها ذَم، وهي تتمثَّل في (زغل العلم)، وقد ذكر الذَّهبيُّ ابنَ تيميَّة في كتابه هذا في موضعين[2]، إلَّا أنَّ

---

(١) انظر: تذكرة الحفَّاظ، ٤/ ١٩٢، معجم الشُّيوخ، ١/ ٥٦، المعجم المختص بالمحدِّثين، ص: ٢٥.

(٢) **الموضع الأوَّل:** (فما وجدت قد أخَّره بين أهل مصر والشَّام ومقتته نفوسهم وازدروا به وكذَّبوه وكفَّروه إلَّا الكبر والعجب وفرط الغرام في رياسة المشيخة والازدراء بالكبار) (زغل العلم، ص: ٣٨)، وقد يظنُّ بأنَّ هذا الكلام راجع إلى ابن تيميَّة وهو غير صحيح بل إلى خصومه لأنَّ الذَّهبيَّ في مقام مدح لا ذم، **والموضع الثَّاني:** (... ثمَّ صار مظلماً =

المتأمِّل لهما لا يجد فيهما ذمّاً لابن تيميَّة، بل مدحه ويمكن ضمُّ هذا الكتاب إلى الصِّنف الأوَّل.

٣ ـ المؤلَّفات التي وردت فيها المذمَّة وهي النَّصيحة الذَّهبيَّة، والنَّصيحة الذَّهبيَّة على ما جاء فيها هي رسالة بعث بها الإمام الذَّهبيُّ إلى شيخه ابن تيميَّة، وانتقده انتقاداً شديداً، وبلهجة حادَّة [١].

وقد اختلف النَّاس في هذه النَّصيحة؛ فمنهم من صحَّح هذه النِّسبة، ومنهم من نفاها، ومنهم من سكت ولم يتكلَّم عنها وهم الأكثر، والمخطوطة التي وردت فيها الرِّسالة وطبعت على أساسها جاءت بخطِّ ابن قاضي شهبة (٧٩٠هـ)[٢]، وهو نقلها من خطِّ البرهان ابن جماعة (٧٩٠هـ)[٣]، والذي بدوره نقلها عن خطِّ العلائي

= مكسوفاً عليه قتمة عند خلائق من النَّاس، ودجَّالاً أفَّاكا كافراً عند أعدائه، ومبتدعاً ـ من الإبداع وليس من الابتداع المذموم ـ فاضلاً محقِّقاً بارعاً عند طوائف من عقلاء الفضلاء، وحامل راية الإسلام وحامي حوزة الدِّين ومحيي السُّنَّة عند عوام أصحابه) (زغل العلم، ص: ٤٢)، والإشكال في قوله: (ثمَّ صار مظلماً مكسوفاً...) والذَّهبي قيَّد هذا بقوله: (عند خلائق من النَّاس) وكذلك العبارات والجمل الباقية.

(١) نقل نصَّها الكوثري في تحقيقه لكتاب السَّيف الصَّقيل للسُّبكي ضمن كتاب (العقيدة وعلم الكلام)، ص: ٥٥٨.

(٢) أحمد بن محمَّد بن عمر، ابن قاضي شهبة، (ت: ٧٩٠هـ)، مؤرِّخ شافعي دمشقي، درس في الجامع الأموي، له: (طبقات الشَّافعيَّة)، و(تاريخ). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٤/ ١٥٤).

(٣) إبراهيم بن عبد الرَّحيم، ابن جماعة، (ت: ٧٩٠هـ)، فقيه شافعي، ولد بمصر ونشأ بدمشق، صنَّف تفسيراً في عشر مجلَّدات، توفِّي في المزَّة في دمشق. (انظر: طبقات الشَّافعيَّة، ابن قاضي شهبة، ٣/ ١٣٩).

(٧٦١هـ)[1]، وهو قد نقلها من خطِّ الذَّهبي.

والحقيقة أنَّ هذه الرِّسالة مشكوك في نسبتها إلى الذَّهبي، ذلك أنَّ كلَّ من ترجم للذَّهبي وذكر مصنَّفاته لم يذكر هذه الرِّسالة ولا أشار إليها، وإذا قلنا بصحَّة هذه الرِّسالة، وأخذناها من غير دليل على صحَّتها؛ فإنَّنا سنفتح الباب لقبول الكثير من الرَّسائل المبثوثة في مكتبات المخطوطات والتي يُشَكُّ في صحَّتها؛ فليس من المنهج القويم أن نذكر موقف الذَّهبيِّ من ابن تيميَّة اعتماداً على رسالة لا يعرف مدى صحَّتها، ونترك الكثير من الكتب التي صحَّت نسبتها إلى الذَّهبي، والتي بيَّن فيها رأيه بهذا الرَّجل، والتي من آخرها كتابه (طبقات الحفَّاظ) والذي يعدُّ من آخر ما ألَّف وفيه من المدح ما فيه، ثمَّ إنَّ هذه الرِّسالة كيف لم تقع في يد تلاميذ الذَّهبيِّ وهم من المقرَّبين إليه، وكذلك فإنَّ أكثر من قال بنسبتها إليه اعتمد على اسم المخطوطة، مع أنَّ متن المخطوطة لا يوجد فيه ما يدل على المُرْسِلِ والمُرْسَلِ إليه، ثمَّ إنَّ هذه الرِّسالة ـ وإن صحَّت ـ ولا تدلُّ على موقف الذَّهبي من ابن تيميَّة؛ لأنَّ هذه الرِّسالة لاشكَّ في أنها كتبت ـ إن صحَّت ـ في آخر حياة ابن تيميَّة؛ لأنَّ عبارة وردت في الرِّسالة دلَّت على ذلك وهي قوله: (**أمَّا أنت في عشر السَّبعين، وقد قرب الرَّحيل**)؛ لأنَّ ابن تيميَّة ولد في سنة (٦٦١هـ)، وتوفِّي في (٧٢٨هـ)؛ فيكون عمره (٦٧) سنة عند وفاته؛ فلو فرضنا أنَّها كتبت قبل وفاته بسنة مثلاً؛ فيكون عمر الذَّهبي عندها ـ وهو قد ولد في (٦٧٣هـ)، وتوفِّي في

---

(١) خليل بن كيكلدي، صلاح الدِّين العلائي، (ت: ٧٦١هـ)، محدِّث، فاضل، ولد وتعلَّم في دمشق، من كتبه: (المجموع المذهَّب في قواعد المذهب)، و(الوشي المعلم). (انظر: الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ٢/ ٢١٢).

(٧٤٨هـ)، وعاش (٧٥) سنة ـ (٥٤) سنة؛ فلو فرضنا أنَّ هذه الرِّسالة تبيِّن موقف الذَّهبيِّ من ابن تيميَّـة لكان الذَّهبي قـد أمضى (٢١) سنـة من غير تأليف، كيف وقد ذكرنا أنَّ كتابه (طبقات الحفَّاظ) من آخر ما ألَّف؟.

* * *

*** المطلب الثَّاني ـ الاحتكام إلى بعض الكتب دون الأخرى:**

في هذا المطلب نعرض لبعض الأعلام الذين ذُكِرَ عنهم اختلاف في كتبهم؛ فيعتمـد النَّاقـل على بعض كتبـه دون الأخـرى، وهذا نوع من أنواع الخطأ، وقد وضـع الإمـام المقبليُّ الميزان الذي يجـب اعتمـاده عند تعـدُّد الأقوال في علم من الأعلام حيث يرى ضرورة الموازنة والتَّمحيص بين المتقدِّم منها والمتأخِّر واعتماد المتأخِّر منها ونسبتها إلى قائليها.

يقول المقبلي: (**فإن صحَّ هذا نُظِرَ في النِّسبة بينه وبين سائر مقالاته: أمتقدِّمٌ؟ فيكون مرجوعاً عنه، أم ليس بمتقدِّم؟**)[١].

وقـد اخترت ثلاثة من أهمِّ الأعلام في المدارس الكلاميَّة الإسلاميَّة، وهم الإمام الأشعري، والإمام الجويني، والإمام الرَّازي.

أولاً ـ كتب الإمام أبي الحسن الأشعري:

الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) هو ناصر مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، وإليه ينتسب الأشاعرة، ظلَّ على مذهب الاعتزال أمداً، ثمَّ رجع إلى مذهب أهل السُّنَّة والجماعة؛ فألَّف الكتب ردَّاً على مذهب المعتزلـة، ومن الطَّبيعي لإمام مثله أن تُشْكِلَ بعض

---

(١) العلم الشَّامخ، المقبلي، ص: ٢٦١.

المسائل في كلامه؛ لكونه درس المذاهب والأدلَّة وتعمَّق فيها، وبعض الباحثين يعتقد بأنَّ نقل أكثر من قول في المسألة عن الأئمَّة نقص في العلم، وهذا غير صحيح؛ فقد يتبيَّن للعالم دليل، أو يتَّضح له وجه صحيح فيتَّبعه، وقد اخترت مسألتين لنشير إليهما في مذهب الأشعري منها:

مسألة التَّناقض بين اللُّمع والإبانة:

في هذه الفقرة نصحِّح خطأ ينتشر بين الباحثين، وهو التَّناقض بين كتابي (الإبانة) واللُّمع)، وهذا حكم غير دقيق، وقد بنوه على مسألة انتقال الأشعري من طور السَّمع إلى طور العقل، أو العكس، والصَّحيح هو أنَّ الاختلاف اختلاف منهج فقط كما سنبيِّن.

قال الدُّكتور حسن الشَّافعي: (ولكن يبدو أنَّه كما يقول نقَّاده لم يبلغ هذا الوسط تماماً بل تراوح بين الميل إلى مزيد من **الالتزام بالنَّصِّ** أوَّل الأمر كما يتبيَّن من الإبانة، **والنُّزوع إلى شيء من التَّأويل العقلي** كما قد يفهم من اللُّمع)[1].

ولنثبت هذا الحكم نجري موازنة سريعة بين أهمِّ المسائل في الكتابين، ذلك أنَّ مسائل الكتابين تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ المسائل المشتركة بين الكتابين: وهي:

مسألة الرُّؤية: وهذه متطابقة في الكتابين، وقد بيَّن الإمام الأدلَّة بالتَّفصيل على إثبات جواز الرُّؤية لله ﷻ في الآخرة، وبطلان قول المعتزلة، والفرق الوحيد هو في المنهج حيث بدأ الإبانة بالدَّليل النَّقلي، وبدأ اللُّمع بالدَّليل العقلي[2].

---

(١) المدخل إلى علم الكلام، حسن الشَّافعي، ص: ٨٧.

(٢) انظر: الإبانة، ص: ٥٨، ٧١، اللُّمع، ص: ٦١، ٦٨.

مسألـة أنَّ كـلام الله غير مخلـوق: وهـذه أيضاً من المسائل التي اتَّفق فيهـا الكلام في الكتابين(١).

مسائل القدر والتَّعديل والتَّجوير والاستطاعة والكسب: وقد قرَّر الأشعري (٣٢٤هـ) فيهـا أنَّ أعمـال العبـاد كَسْـبٌ منهم وخَلْقٌ من الله، وهذه من المسائل المشهورة عن الإمام الأشعري(٢).

مسألة تسميـة المعتزلة بالقدريَّة: وفيها تكلَّم الإمام في إثبات لقب القدريَّة ومطابقته لمذهب المعتزلة وأصولهم ونفيه عن أهل السُّنَّة(٣).

مسألة الإمامـة: وهي من المسائل المتَّفق عليها إلا أنَّـه اقتصر في الإبانة على إمامة أبي بكر الصِّدِّيق ﷺ، وفي اللُّمع تكلَّم عن نظريَّة الإمامة بشكلٍ عام، ثمَّ تكلَّم في إمامة أبي بكر الصِّدِّيق(٤).

مسألة الإرادة وعلم الله وقدرته: وقد أكَّد الإمام مذهب أهل السُّنَّة في قيام هذه الصِّفات القديمة في ذات الله تعالى(٥).

٢ ـ المسائل التي انفرد بها كتاب الإبانة وهي:

مسألـة إبانـة قول أهل الزَّيغ والبدعة: وفيها تكلَّم الأشعري عن مقالات المخالفين لأهل السُّنَّـة من المعتزلـة، وعدَّ المسائل وبيَّن فيها وجه المخالفة، وهذه

---

(١) انظر: الإبانة، ص: ٧٢)، اللُّمع، ص: ٣٣.

(٢) انظر: الإبانة، ص: ١٣٢، اللُّمع، ص: ٩٣، ١٢٢.

(٣) انظر: الإبانة، ص: ١٣٥، اللُّمع، ص: ٩٠، ٩١.

(٤) انظر: الإبانة، ص: ١٦٨، ١٧٩، اللُّمع، ص: ١٣٣، ١٣٦.

(٥) انظر: الإبانة، ص: ١٢٢، اللُّمع، ص: ٤٧.

المسألة لم تقع في اللُّمع[١].

مسألة إبانة قول أهل الحقِّ والسُّنَّة: وفيها حكى الأشعري عقيدة أهل السُّنَّة، والمسائل التي ينبني عليها المذهب[٢].

مسألة الوقف في القرآن: وفيها تكلَّم الإمام عن حكم من يقف في القرآن، ويقول إنَّه ليس بمخلوق ولا غير مخلوق، وهذه أغفلها الإمام في اللُّمع.

مسألة الاستواء على العرش: وفيها أكَّد الإمام على حمل لفظ الاستواء على العلوِّ على العرش، أي على حقيقته كما قال، ونفى أن يكون المراد من الاستواء الاستيلاء[٣].

مسألة الوجه والعينين والبصر واليدين: وهي مسألة الصِّفات الخبريَّة، وقد بيَّن الإمام فيها مذهب أهل السُّنَّة في إثبات هذه الصِّفات، وترك تأويلها، ولم يتكلَّم عنها الإمام في اللُّمع[٤].

مسألة الحوض وعذاب القبر والشَّفاعة: وقد انفرد الإبانة في هذه المسائل السَّمعيَّة، ولم ترد في اللُّمع، ومذهب الإمام الأشعري فيها موافق لمذهب جمهور أهل السُّنَّة[٥].

٣ـ المسائل التي انفرد بها كتاب اللُّمع وهي:

---

(١) انظر: الإبانة، ص: ٣٨.

(٢) انظر: الإبانة، ص: ٤٣.

(٣) انظر: الإبانة، ص: ٩٧، ١٠٣.

(٤) انظر: الإبانة، ص: ١٠٤، ١١٢.

(٥) انظر: الإبانة، الشَّفاعة: ص: ١٦٢، الحوض: ص: ١٦٤، عذاب القبر: ص: ١٦٦.

المسائل التي تتعلَّق بذات الله تعالى: كمسألـة وجود الله، ومسألة مخالفة الله للحوادث، ومسألة وحدانيَّة الله تعالى[١].

مسألة الإيمان: وفيها تكلَّم الإمام عن الإيمان، وتكلَّم عنها في الإبانة أثناء حكاية مذهب أهل السُّنَّة بإيجاز[٢].

مسألة الوعد والوعيد والعام والخاص: وفيها أكد أن الله ينفذ وعده، ولـه ألّا ينفذ وعيده ولا يجب عليه شيء[٣].

خلاصة القول في المسألة:

أمَّا بالنِّسبـة إلى المسائل المشتركـة؛ فقـد اتَّفق كلام الإمام فيها، ولم يتناقض وهذا واضح لكلِّ من يطَّلع على كلامـه في الكتابين، وأمَّا المسائل التي انفرد فيها كلٌّ من الكتابين؛ فالتَّناقض غير وارد بها، إلَّا ما ذكر في مسألة الإيمان التي أشرت إليها، وهي من المسائل التي ورد للإمام فيهـا قولان، وبذلك يتَّضح أنَّ الكتابين لا يوجد بينهما تناقضٌ أبداً.

مسألة الإيمان وحقيقته:

هـذه مـن المسـائل التي روي للإمـام فيها قـولان، قـول بأنَّ الإيمان هـو التَّصديق، وقـول بأنَّ الإيمـان قـول وعمل يزيد وينقص، والمذهب الأوَّل أكَّده الإمـام في اللُّمع، ورسالـة الإيمان[٤]، وأمَّا المذهب الثَّاني لـه؛ فقد أشـار إليـه في

---

(١) انظر: اللُّمع، ص: ١٧، ٣١.

(٢) اللُّمع، ص: ١٣٢، الإبانة، ص: ٤٣.

(٣) انظر: اللُّمع، ص: ١٢٧، ١٣١.

(٤) انظر: اللُّمع، ص: ١٣٢، رسالة الإيمان، الأشعري، مخطوط، الورقة الأولى.

رسالة أهل الثَّغر والمقالات والإبانة[1].

وما يهمُّنا هو التَّنبيه إلى أنَّ النَّاقل لمذهب الأشعري لابدَّ أن يراعي اختلاف قول الإمام فيه، ولا يكتفي بنقل أحدهم على حسب ما يوافقه؛ فهذا خطأ في النَّقل.

ثانياً ـ كتب الإمام أبي المعالي الجويني:

لقد كان الإمام الجويني (٤٧٨هـ) من الأئمَّة الجامعين غير المقلِّدين؛ فقد كان يبني مذهبه على الدَّليل ولا يرضى غير الدَّليل، ويخطئ من يقول بأنَّ الجويني كان مقلِّداً للأشعري في كلِّ ما يقول، إلَّا أنَّ الجويني ولشدَّة التزامه بالدَّليل فقد نقل عنه في بعض المسائل قولان، وتوجد هذه الأقوال في كتبه، وهذا من أعظم الأدلَّة على أنَّه لم يكن مقلِّداً لغيره من الأئمَّة، وإن كان ينسب إلى المذهب الأشعري، وسأعرض في هذا الموضع لبعض المسائل التي كان للإمام فيها أكثر من قول، وأبيِّن أنَّ من الخطأ أن يُنْقَلَ مذهب الجويني في هذه المسائل من كتاب واحد ويُتْرَكَ الآخر، ومن أهمِّ هذه المسائل:

مسألة التَّأويل للصِّفات الإلهيَّة:

مسألة التَّأويل هي من أهمِّ المسائل التي شغلت الفكر الكلاميَّ الإسلاميَّ على مرِّ العصور، وأصل هذه المشكلة هو اختلاف المنهج في الموقف من آيات الصِّفات التي وردت في الكتاب والسُّنَّة كصفة الاستواء التي جاءت في الكتاب بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه: ٥]، وكصفة النُّزول التي جاءت على لسان النَّبيِّ ﷺ: (ينزل ربُّنا كلَّ ليلة في الثُّلث الأخير من اللَّيل...)، وكصفة

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثَّغر بباب الأبواب، ص: ٢٣٠، مقالات الإسلاميِّين، ص: ٣٤٥، الإبانة، ص: ٤٣.

الإتيان والمجيء والوجه والسَّاق واليدين وغيرها من الصِّفات الخبريَّة التي ورد فيها الشَّرع.

وقد اعتنق الجويني في بداية أمره مذهب التَّأويل في هذه الصِّفات؛ فحمل الاستواء على الاستيلاء، بل ذكر ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) أنَّ أوَّل من اشتهر عنه التَّأويل هو إمام الحرمين الجويني، يقول ابن تيميَّة: (**وأوَّل من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني؛ فإنَّه نفى الصِّفات الخبريَّة**)[١].

وقد عقد أبو المعالي في كتابه الشَّامل باباً لتأويل هذه الصِّفات، حيث قام بعرض الآيات التي ذكرت هذه الصِّفات، والتي تدلُّ عليها آية آية، وردَّ عليها وحملها على التَّأويل[٢].

وكذلك في كتابه الإرشاد حيث يقول: (**والذي يصحُّ عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود**)، ثمَّ ذكر أدلَّة المثبتين على إثبات هذه الصِّفات، وردَّ عليها، ورجَّح مذهب التَّأويل[٣].

ثمَّ إنَّنا نجد الإمام في آخر حياته قد استقرَّ على مذهب السَّلَف، كما أكَّد ذلك في كتابه (العقيدة النِّظاميَّة) حيث أعلن تراجعه، ونبذه لمذهب التَّأويل، وأنَّه اعتنق مذهب السَّلف، وهذا نصُّه: (**والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقداً، اتِّباع سلف الأمَّة**؛ فالأولى الاتِّباع، وترك الابتداع، والدَّليل السَّمعيُّ القاطع في ذلك أنَّ إجماع الأمَّة حجَّة متَّبعة)[٤].

---

(١) درء تعارض العقل والنَّقل، ابن تيميَّة، ١/ ٢٩٢.

(٢) انظر: الشَّامل في أصول الدِّين، الجويني، ص: ٥٤٣، ٥٧٠.

(٣) انظر: الإرشاد في أصول الدِّين، الجويني، ص: ١٥٥، ١٦٤.

(٤) العقيدة النِّظاميَّة، الجويني، ص: ١٦٦.

ثمَّ قال: (**فلتجر آية الاستواء والمجيء** وقوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: ٧٥] و﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[الرحمن: ٢٧] وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر: ١٤]، وما صحَّ من أخبار الرَّسول عليه السَّلام، كخبر النُّزول وغيره، على ما ذكرناه)[١].

ونحن هنا لا نناقش ما هو مذهب السَّلف، ولكن نناقش رجوع الجويني عن مذهب التَّأويل، وفي نهاية الكلام لا بدَّ من التَّنبيه على أمرين هما:

ـ من الخطأ عند نقل مذهب إمام الحرمين التَّفصيلي في الصِّفات أن نكتفي بعرض رأيه في كتبه الأولى كالإرشاد والشَّامل، وإغفال مذهبه في النِّظاميَّة.

ـ عند نقل المذهب النهائي أو الذي مات عليه إمام الحرمين لابدَّ من نقل ما جاء في النِّظاميَّة، لا ما جاء في الكتب الأخرى، إلَّا إذا ذكر من أجل الاستعانة بأدلَّته التي ذكرها للتَّأويل وغيره.

مسألة خلق أفعال العباد:

مسألة خلق أفعال العباد من أهمِّ مسائل علم الكلام، وقد تكلَّمنا عنها سابقاً عند كلامنا عن القدريَّة والجبريَّة، وتندرج ضمنها مسألة القدرة، وهل هي مقارنة للفعل أو سابقة عليه؟ والذي يهمُّنا هنا هو بيان موقف إمام الحرمين منها؛ فقد نقل عنه مذهبان في ذلك وهما:

الأوَّل ما جاء في الإرشاد حيث ذهب مذهب الشَّيخ أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) في أنَّ القدرة مقارنة لمقدورها، حيث يقول: (**والدَّليل على أنَّ الحادث مقدور، وأنَّ الاستطاعة تقارن الفعل، أن نقول: القدرة من الصِّفات المتعلِّقة...**)[٢].

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ١٦٨.

(٢) الإرشاد في أصول الدِّين، الجويني، ص: ٢٢٠.

والثَّاني ما جاء في النِّظاميَّة حيث اقترب فيه إلى مذهب المعتزلة وترك مذهب الأشاعرة، وهذا نصُّه: (وقد ملَّك الله العبد اختياراً يصرف به القدرة؛ فإذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع إلى حكم الله تعالى من حيث أنَّه وقع بفعل الله تعالى... **وللعباد اختيارهم واتِّصافهم بالاقتدار، والقدرة خلق الله تعالى ابتداء**، ومقدورها مضاف إليه مشيئةً وعلماً وقضاءً وخلقاً وفعلاً من حيث إنَّه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة، ولو لم يرد وقوع مقدوره لما أقدره عليه، ولما هيَّأ أسباب وقوعه)[1].

وقد شنَّع على مذهب من قال بنفي تأثير القدرة الإنسانيَّة في مفعولها؛ فقال: (**ومن زعم أنَّه لا أثرَ للقدرة الحادثة في مقدورها، كما لا أثر للعلم في معلومه**؛ ... وهذا خروج عن حدِّ الاعتدال، إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال الشَّرع، وردُّ ما جاء به النَّبيُّون عليهم السَّلام)[2]، وقد أكَّد هذا المذهب في البرهان؛ فقال: (**ومذهب أبي الحسن رحمه الله مختبط عندي في هذه المسألة**)[3]، وهذا الموقف يقترب فيه كثيراً من مذهب المعتزلة كما أكَّد ذلك شارح الإرشاد أبو القاسم الأنصاري (٥١٢هـ)[4] حيث يقول: (ثمَّ ذكر لنفسه ـ يعني الجويني ـ مذهباً ذكره في الكتاب المترجم بالنِّظاميَّة، وانفرد به عن الأصحاب، **وهو قريب من مذهب**

---

(١) العقيدة النِّظاميَّة، الجويني، ص: ١٩٢، ١٩٣.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ١٨٧، ١٨٨.

(٣) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١/ ١٩٥.

(٤) سليمان بن ناصر، أبو القاسم الأنصاري، (ت: ٥١٢هـ)، فقيه شافعي مفسِّر، كان زاهداً متصوِّفاً، له: (شرح إرشاد الجويني في أصول الدِّين)، و(الغنية). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١١/ ٢٥٠).

المعتزلة، والخلاف بينه وبينهم فيه في الاسم)[١].

ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ بعض الأشعريَّة حاول تنزيه الإمام الجويني عن هذا المذهب على الرَّغم من وجوده في كتبه التي صحَّت نسبتها إليه، ومن هؤلاء البيجوري (١٢٧٧هـ)[٢] في شرحه لجوهرة التَّوحيد، والشَّيخ خالد النَّقشبندي المجدِّدي (١٢٤٢هـ)[٣] في الرِّسالة الكسبيَّة[٤].

ولو التمسنا عذراً لهؤلاء الأئمَّة لقلنا بأنَّهم لم يطَّلعوا على النِّظاميَّة والبرهان، وهذا إن صحَّ تقصيرٌ منهم في النَّقل عن إمام كالجويني.

مسألة التَّكليف بما لا يطاق:

أو التَّكليف بالمحال، وقد اختلفوا فيها اختلافاً كبيراً، والمطلوب هنا هو بيان مذهب الإمام الجويني، فقد نقل عنه مذهبان في الجواز، الأوَّل: وهو مذهب الجواز، وقد جاء في الإرشاد حيث قرَّر ذلك بقوله: (قلنا: تكليف ما لا يطاق تكثر صوره؛ فمن صوره تكليف جمع الضِّدَّين، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات،

---

(١) نقله ابن القيِّم في كتابه (شفاء العليل، ص: ١٢٢).

(٢) إبراهيم بن محمَّد، البيجوري، (ت: ١٢٧٧هـ)، شيخ الجامع الأزهر، من فقهاء الشَّافعيَّة، ومن متكلِّمي متأخِّري الأشاعرة، له: (تحفة المريد) وهو من أشهر كتبه، و(التُّحفة الخيريَّة) و(تحقيق المقام). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٣/ ٩١).

(٣) خالد بن أحمد بن حسين، النَّقشبندي المجدِّدي، (ت: ١٢٤٢هـ)، صوفي فاضل، له: (شرح مقامات الحريري)، (جلاء الأكدار) و(الرِّسالة الكسبيَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١١/ ٩٩).

(٤) انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التَّوحيد، ص: ١٦٨، الرِّسالة الكسبيَّة في الفرق بين الجبر والقدر، خالد النَّقشبندي المجدِّدي، مخطوط، (ورقة: ٧).

والصَّحيح عندنا أن ذلك جائز عقلاً غير مستحيل)[١]. وأمَّا مذهب المنع؛ فقد جاء في البرهان حيث منعه في أكثر من موضع، منها قوله: (**فهذا ممتنع عندنا، وهو من فنِّ تكليف ما لا يطاق، وهو مستحيل في تكليف الطَّلب)**[٢].

مسألة الأحوال:

الحال كما يعرفه الإمام الجويني: (**صفة لموجود، غير متَّصفة بالوجود ولا بالعدم)**[٣]، وقد اشتهر القول بها عن أئمَّة من المعتزلة، وقد اختلف موقف الجويني منها؛ فنجده في الإرشاد يشدِّد في إثباتها، ويدافع عنها ويثبتها بالأدلَّة، وفي هذا يقول: (**والدَّليل على إثبات الأحوال، أنَّ من علم بوجود الجوهر ولم يحط علماً بتحيُّزه...)**[٤]. وقد عقد الإمام في هذا الكتاب فصلاً كاملاً في نصرة هذا القول، بينما نجده في البرهان يشير إلى منع القول بالأحوال بقوله: (**فإن** قيل: جمعتها العلميَّة؛ فهو باطل مبني على القول بالأحوال، **وسنوضِّح بطلانها على قدر مسيس الحاجة)**[٥].

ولابدَّ من الاحتياط في نقل مذهب الجويني في هذه المسائل والتَّفصيل والتَّنبيه على مذهبي الجويني.

ثالثاً: كتب الإمام فخر الدِّين الرازي:

الإمام الرَّازي (٦٠٦هـ) كالإمام الجويني، لم يرضَ بالتَّقليد دليلاً له، وكان

---

(١) الإرشاد في أصول الدِّين، الجويني، ص: ٢٢٦.

(٢) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ٢/ ٨٥٥.

(٣) الإرشاد في أصول الدِّين، الجويني، ص: ٨٠.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ٨١.

(٥) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١/ ١٣٠.

من الأئمَّة المحقِّقين الذين اعتدُّوا بالدَّليل في التَّوصُّل إلى الحقِّ في المسائل الكلاميَّة، وقد ألَّف كتباً كثيرة، ومن الطَّبيعي أن يختلف قول الإمام الرَّازي في بعض المسائل في بعض كتبه عن البعض الآخر، وقد اخترت مسألتين أشير إليهما، وأبيِّن مذهب الإمام فيهما:

مسألة التَّأويل للصِّفات الإلهيَّة:

درج الإمام الرَّازي(٦٠٦هـ) في أكثر كتبه على مذهب التَّأويل، كما أنَّه ألَّف كتاباً خاصَّاً في ذلك سمَّاه: (أساس التَّقديس)، تكلَّم فيه عن الصِّفات الخبريَّة وتأويلاتها، وردَّ فيه على المثبتين لها بالأدلَّة العقليَّة والنَّقليَّة[١].

ويرى الإمام الرَّازي ـ في كتبه التي اعتمد فيها التَّأويل ـ أنَّ التَّأويل واجب، وخاصَّة إذا عارض الدَّليل النَّقليَّ الظَّنِّيَّ الدَّليلُ العقليُّ القطعيُّ، ولذلك فلابدَّ من اعتماد الدَّليل العقلي الذي يؤدِّي إلى حمل الألفاظ على المعاني المجازيَّة، والإمام يقرِّر هذا؛ لأنَّه قرَّر أنَّ الدَّليل النَّقليَّ لا يفيد اليقين إلَّا إذا توفَّرت فيه عشرة شروط وهي: (عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنَّقل والتَّخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتَّأخير والتَّقديم والنَّسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه)[٢].

إلَّا أنَّنا نجد الرَّازي يذمُّ التَّأويل في كتابه المسمَّى بـ: (أقسام اللَّذَّات) أو (رسالة ذمِّ لذَّات الدُّنيا) الذي ألَّفه قبل وفاته بعامين تقريباً، فأثبت الصِّفات وحملها على تنزيه الله تعالى عن المثيل والشَّبيه، مستدلَّاً بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ

---

(١) انظر: أساس التَّقديس، الرَّازي، ص: ٩، ١٠.

(٢) انظر: محصِّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين، الرَّازي، ص: ٥١.

كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[الشورى: ١١]؛ فيكون بذلك قد رجع عن مذهب التَّأويل إلى مذهب السَّلف[١].

فلا يمكن لمن ينقل مذهب الرَّازي أن يغفل هذا الرَّأي الثَّاني له والذي قرَّره في أحد أواخر كتبه.

مسألة صفة الوحدانيَّة:

الأكثر من علماء المسلمين على أنَّها من الصِّفات السَّلبيَّة أي نفي الشَّريك عن الله ﷻ، وليست صفة قائمة بذات الله تعالى كصفة العلم والإرادة والقدرة.

ونقل الزُّركان أنَّه مذهب الرَّازي في كتابه (لوامع البيِّنات) بالخصوص وفي أكثر كتبه بالعموم[٢].

وخالف هذا المذهب في كتابه (المطالب العالية) وفي تفسيره؛ فقرَّر أنَّها صفة ذاتيَّة، وهذا ما سأفصله في الإلهيَّات عند الكلام عن صفة الوحدانيَّة.

* * *

(١) يقول في أقسام اللَّذات (رسالة ذمِّ لذَّات الدُّنيا): (فأقرأ في التَّنزيه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُۚ﴾[محمد: ٣٨] وقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾[الشورى: ١١] وقوله تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[الإخلاص: ١] وأقرأ في الإثبات قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾[النحل: ٥٠] وقوله: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥ﴾[فاطر: ١٠] وقوله تعالى: ﴿قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ﴾[النساء: ٧٨] وفي تنزيهه عمَّا لا ينبغي قوله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ﴾[النساء: ٧٩] وعلى هذا القانون فقس) (أقسام اللَّذَّات، الرازي، ص: ٢٦٣).

(٢) انظر: الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة، محمَّد صالح الزُّركان، ص: ٢٣٣.

* **المطلب الثَّالث: الخلاف حول تحريف بعض الكتب:**

الكلام في هذا المطلب سيكون مركَّزاً على بعض مؤلَّفات العلماء التي ورد خلاف لبعضهم حول تحريفها على مؤلِّفيها، وبالتَّالي يكون النَّقل عنها من الخطأ عند من يقول بالتَّحريف فيها، وسوف أحقِّق نسبة هذا التَّحريف فيها، واخترت نماذج مهمَّة من الكتب منها كتاب الإبانة عن أصول الدِّيانة للإمام الأشعري وكتابا الفتوحات المكِّيَّة وفصوص الحكم لابن عربي (الشَّيخ الأكبر).

أوَّلاً: كتاب الإبانة عن أصول الديانة للأشعري:

حقَّقت سابقاً علاقة الإبانة باللُّمع، والذي يعتقد بعض الباحثين وجود فرق في المضمون بينهما، وبيَّنت عدم صحَّة هذا الأمر، أمَّا هنا فسأتناول دراسة هذا الكتاب ـ الإبانة ـ من ثلاث نواح، الأولى تعتبر مقدِّمةً للثَّانية، وهي: الأولى: صحَّة نسبة هذا الكتاب إلى الأشعري، والثَّانية: زمن تأليف الكتاب، والثَّالثة: نسبة التَّحريف في هذا الكتاب.

نسبة كتاب الإبانة إلى الإمام الأشعري:

يعدُّ كتاب الإبانة من أشهر كتب الإمام أبي الحسن، وقد كثر حوله الخلاف، وهل هو صحيح النِّسبة إليه أم لا؟ وسأنقل أقوال أهل العلم التي تبيِّن صحَّة نسبة هذا الكتاب إليه، وخطأ من زعم أنَّه مدسوس عليه:

قال ابن عساكر (٥٧١هـ): (وتصانيفه بين أهل العلم مشهورة معروفة، وبالإجادة والإصابة للتَّحقيق عند المحقِّقين موصوفة، **ومن وقف على كتابه الإبانة عرف موضعه من العلم والدِّيانة**)[١]. وقد نقل عنه ابن عساكر في تبيينه لكذب

---

(١) تبيين كذب المفتري، لابن عساكر، ص: ٤.

المفتري الكثير من النُّصوص والأشعار منها قول الشَّاعر عن أبي الحسن:

لو لم يصنِّفْ عمرَه غيرَ الإبانة واللُّمع لكفى فكيف وقد تفنَّن في العلوم بما جَمَعْ[1]

وقال الذَّهبيُّ (٧٤٨هـ) في العلوِّ: (**كتاب الإبانة من أشهر تصانيف أبي الحسن الأشعري**)[2].

وقال ابن فرحون (٧٩٩هـ)[3] في الدِّيباج: (**ولأبي الحسن الأشعري كتب منها**: كتاب اللُّمع الكبير، وكتاب اللُّمع الصَّغير... **وكتاب الإبانة عن أصول الدِّيانة**)[4].

وأشار البيهقي (٤٥٨هـ)[5] في الاعتقاد إلى كتاب الإبانة حيث يقول: (وبمعناه ذكره أيضاً علي بن إسماعيل في كتاب **الإبانة**)[6].

وكذلك ابن العماد (١٠٨٩هـ)[7] في شذرات الذَّهب حيث قال: (**قال في**

---

(١) انظر: تبيين كذب المفتري، ص: ١١٢.

(٢) العلوُّ للعليِّ الغفَّار، الذَّهبي، ص: ٢١٩.

(٣) إبراهيم بن علي بن محمَّد، ابن فرحون، (ت: ٧٩٩هـ)، ولد ومات في المدينة، وأصله مغربي، من كبار شيوخ المالكيَّة، له: (الدِّيباج المذهَّب)، و(تبصرة الحكَّام) و(طبقات علماء الغرب). (انظر: الأعلام للزِّركلي: ١/ ٥٢).

(٤) الدِّيباج المذهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون، ١/ ١٩٥.

(٥) أحمد بن الحسين، البيهقي، (ت: ٤٥٨هـ)، من كبار أئمَّة الحديث والفقه الشَّافعي، رحل إلى مكَّة والكوفة، له فضل كبير في نشر المذهب الشَّافعي، له: (السُّنن الكبرى)، و(الأسماء والصِّفات). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٨/ ١٦٥).

(٦) الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرَّشاد، البيهقي، ١/ ١٠٨.

(٧) عبد الحي بن أحمد، ابن العماد، (ت: ١٠٨٩هـ)، مؤرِّخ حنبلي، فقيه، عالم بالأدب، له: (شذرات الذَّهب)، و(شرح متن المنتهى). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٢/ ١١١).

كتابه الإبانة في أصول الدِّيانة، وهو آخر كتاب صنَّفه، وعليه يعتمد أصحابه في الذَّبِّ عنه)[١].

وإليه يشير مرتضى الزُّبيدي (١٢٠٥هـ) بقوله: (صنَّف أبو الحسن الأشعري بعد رجوعه من الاعتزال الموجز، وهو في ثلاث مجلَّدات... **وكتاب الإبانة**)[٢].

وابن درباس (٦٢٢هـ)[٣] في الذَّبِّ عن أبي الحسن الأشعري: (**اعلموا معشر الإخوان: أنَّ كتاب الإبانة في أصول الدِّيانة**، الذي ألَّفه الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، هو الذي استقرَّ عليه أمره فيما كان يعتقده، وبه كان يدين الله ﷻ بعد رجوعه من الاعتزال بمنِّ الله ولطفه)[٤].

ويقول ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (قال أبو الحسن الأشعري في **كتابه الذي سمَّاه الإبانة عن أصول الدِّيانة**، وقد ذكر أصحابه أنَّه آخر كتاب صنَّفه، وعليه يعتمدون في الذَّبِّ عنه)[٥].

ويقول ابن قيِّم الجوزيَّة (٧٥١هـ): (قول أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري) إمام الطَّائفة الأشعريَّة، نذكر كلامه فيما وقفنا عليه من كتبه كالموجز، **والإبانة**)[٦].

---

(١) شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٢/ ٣٠٣.

(٢) إتحاف السَّادة المتَّقين، مرتضى الزُّبيدي، ٢/ ١٥٥.

(٣) إبراهيم بن عثمان، ابن درباس (٦٢٢هـ)، من فقهاء الشَّافعيَّة، كان زاهداً قانعاً، له: (رسالة في الذَّبِّ عن الأشعري وكتابه الإبانة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٢/ ٢٩١).

(٤) رسالة في الذَّبِّ عن أبي الحسن، إبراهيم بن درباس، مخطوط، الورقة: ١.

(٥) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٥/ ٩٣.

(٦) اجتماع الجيوش الإسلاميَّة، ابن القيِّم، ص: ١٧٢.

وكذلك قال في نونيَّته التي سمَّاها الكافية الشَّافية في الانتصار للفرقة النَّاجية:

في كتبْه قد قال ذا مِنْ مُوجَزٍ وإبانةٍ ومقالةٍ ببيان(١)

وكذلك الشَّيخ خالد النَّقشبندي المجدِّدي (١٢٤٢هـ)؛ فيقول: (ثمَّ اعتذر عنها في كتابه **الإبانة في أصول الدِّيانة، الذي** هو آخر مؤلَّفاته، وعليه التَّعويل في مذهب الأشعري، كما صرَّح به غير واحد)[٢].

ومنهم الطُّرَقي (٥٢١هـ)[٣]، حيث يقول: (وما هذا بأوَّل باطل ادَّعوه وكذب تعاطوه؛ **فقد قرأت في كتابه الموسوم بالإبانة عن أصول الدِّيانة** أدلَّة من جملة ما ذكرته في إثبات الاستواء)[٤].

زمن تأليف الإبانة:

اختلف المفكِّرون في زمن تأليف الإبانة إلى فريقين:

الأوَّل: يرى أنَّه متقدِّم، وأنَّه يمثِّل المرحلة الثَّانية من حياة الإمام الأشعري، والتي جاءت بعد تركه للاعتزال مباشرة، ويستدلُّ أهل هذا الرَّأي بأنَّ مذهب الإمام في الإبانة يشكِّل طفرة حماسيَّة، وهي تركه للدَّليل العقلي، واتِّجاهه بقوَّة إلى

(١) متن القصيدة النُّونيَّة، ابن القيِّم، ص: ٧٥.

(٢) الرِّسالة الكسبيَّة، خالد النَّقشبندي، مخطوط، الورقة: ١٨.

(٣) أحمد بن ثابت، الطُّرقي، (ت: ٥٢١هـ)، عالم بالأدب والحديث، له تصانيف، كان يقول بقدم الرُّوح، نسب إلى قرية (طرق) من قرى أصبهان له: (اللَّوامع) و(أطراف الكتب الخمسة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٩/ ٥٢٩).

(٤) نقلاً عن رسالة ابن درباس في الذَّبِّ عن الأشعري وكتابه الإبانة، ص: ٨.

الدَّليل السَّمعي، إذ فيه أعلن انتماءه إلى الإمام أحمد بن حنبل، ومن هؤلاء الدُّكتورة فوقيَّة حسين، والمستشرق جولد تسيهر[١].

الثَّاني: يرى أنَّه متأخِّر، وإلى هذا ذهب الدُّكتور محمَّد سعيد رمضان البوطي، والمستشرق مكارثي[٢].

وأرى أنَّ هذا الخلاف نظري لا ثمرة تحته، وذلك لأنَّا قد بيَّنَّا أنَّ الأشعري لم يكن له اختلاف في آرائه في كتبه، إلَّا ما ذكرنا من مسألة الإيمان، ولكن الاختلاف وقع في المنهج؛ فنرى أنَّ الإبانة كان اعتماده في الأكثر على الدَّليل النَّقلي، بينما نجد اللُّمع يعتمد على العقل أوَّلاً، ثمَّ يسنده بالنَّقل، وكلاهما لم يهمل العقل والنَّقل، ولذلك فإنِّي أرى أنَّ كتاب الإبانة متقدِّم، وليس باللَّازم أن يكون أوَّل أو آخر كتاب له ويؤكِّد هذا أنَّ إحدى نسخ كتاب الإبانة كتبت عن نسخة كتب عليها تاريخ النَّسخ بـ: (٣٠٧هـ)[٣].

نسبة التَّحريف في كتاب الإبانة:

يرى بعض الباحثين أنَّ كتاب الإبانة قد وقع فيه دسٌّ على نصِّه الأصلي، وقد حُرِّف، ولذلك لا يجوز الاعتماد على هذا الكتاب في بيان مذهب أبي الحسن الأشعري، وقد أشار إلى ذلك محمَّد زاهد الكوثري بقوله: (**النُّسخة المطبوعة في**

---

(١) انظر: الإبانة، الأشعري، ت: فوقيَّة حسين، ص: ٧٨، محاضرات في الإسلام، أجناس جولد تسيهر، ص: ١٢٢.

(٢) انظر: العقيدة الإسلاميَّة والفكر المعاصر، البوطي، ص: ٧٣، عقائد الأشعري، مكارثي، the theology of al ashari - beyrout - 1953 - by b. j. mc carthy ص: ٧٥.

(٣) انظر: الإبانة عن أصول الدِّيانة، تحقيق: فوقيَّة حسين، ص: ١٩١.

الهند من الإبانة نسخة مصحَّفة محرَّفة تلاعبت بها الأيدي الأثيمة؛ فتجب إعادة طبعها من أصلٍ وثيق)[١] ، ولم أجد من نسب التَّحريف إليه غيره، وقد نقل ذلك عنه كلٌّ من الدُّكتور عبد الرَّحمن بدوي، والدُّكتورة فوقيَّة حسين[٢].

والملاحظ أنَّ الكوثريَّ لم ينفِ نسبة الكتاب، ولا نسب إليه التَّحريف بإطلاق، وإنَّما نسبها إلى النُّسخة المطبوعة في الهند، وأشار إلى وجود نسخ صحيحة بقوله: (**فتجب إعادة طبعها من أصلٍ وثيق**)، ولابدَّ من معرفة طبعات هذا الكتاب؛ فقد طبع الكتاب ست طبعات على ما وصلني، وهي:

طبعة الهند في حيدر أباد في عام (١٣٢١هـ)، وطبعة مصر في المطبعة المنيريَّة، وطبعة مصر الثَّانية في مطبعة الجمل عام (١٣٤٩هـ)، وطبعة دار الأنصار في مصر بتحقيق الدُّكتورة فوقيَّة حسين، وطبعة دار ابن زيدون في بيروت، وطبعة دار البيان في دمشق بدراسة بشير محمَّد عيون.

وأهمُّ هذه الطَّبعات هي الطَّبعة التي حقَّقتها الدُّكتورة فوقيَّة حسين حيث اعتمدت في تحقيقها على أربع نسخ خطيَّة للكتاب، وهي النُّسخة الموجودة ببلديَّة الإسكندريَّة دون تاريخ نسخ، ونسخة موجودة بمكتبة الأزهر الشَّريف، ونسخت عام (١٣٠٨)، والنُّسخة الثَّالثة موجودة بمكتبة ريفان كوشيك نسخت في (١٠٨٤)، والرَّابعة نسخة موجودة بدار الكتب المصريَّة نسخ (ت: ٣٠٧هـ) وهذه النُّسخة إن صحَّ فيها هذا التَّاريخ؛ تترتَّب عليها عدَّة أمور كإثبات نسبة الكتاب، ونفي التَّحريف، ونفي أن يكون الكتاب آخر كتاب له[٣].

---

(١) تعليقات الكوثري على كتاب (تبيين كذب المفتري)، ص: ٢٨.

(٢) انظر: مذاهب الإسلاميِّين، عبد الرَّحمن بدوي، ص: ٧٤.

(٣) انظر: الإبانة، تحقيق: فوقيَّة حسين، ص: ١٩١.

وقد شكَّت الدُّكتورة فوقيَّة حسين في هذا التَّاريخ ووضعت احتمالين في توجيهه:

الأوَّل: أن يكون النَّاسخ الذي نسخ هذه النُّسخة نسخها من نسخة كتبت في هذا التَّاريخ؛ فنقل التَّاريخ على النُّسخة الجديدة، وبالتَّالي تكون هذه النُّسخة من أهمِّ الأصول الخطِّيَّة لهذا الكتاب.

الثَّاني: أن يكون ناسخ الكتاب قد سقط منه رقم (١)، وعليه يكون تاريخ النَّسخ (١٣٠٧هـ) أي (١٩١٨م)، وقد رجَّحت الدُّكتورة فوقيَّة الخيار الثَّاني، ولم تبيِّن السَّبب في هذا التَّرجيح، والظَّاهر أنَّ الأوَّل أقوى، وخاصَّة بعد أن بيَّنت بأنَّ كتاب الإبانة لا يلزم أن يكون هو آخر كتاب للأشعري.

وبذلك نرى أنَّ كتاب الإبانة صحيح النَّصِّ، ولم يحدث فيه شيءٌ من التَّحريف والتَّصحيف الفاحش، وخاصَّة أنَّ جميع الطَّبعات اتَّفقت على نصِّه وعلى ترتيب أبوابه، وأمَّا ما يذكر من الأخطاء التي تقع في بعض الألفاظ؛ فهذا يحدث في كلِّ كتاب له هذا التَّقدُّم في الزَّمن.

ثانياً ـ مؤلفات ابن عربي (٦٣٨هـ)[1]:

ابن عربي هو أحد الشَّخصيَّات التي وقع حولها الاختلاف في التَّاريخ الإسلامي؛ فمن مبغضٍ له، ومن محبٍّ، ومن ساكت، قال الذَّهبي (٧٤٨هـ): (قال أشياء منكرة، **عدَّها طائفة من العلماء مروقاً وزندقةً، وعدَّها طائفة من العلماء**

---

(١) محمَّد بن علي بن محمَّد، ابن عربي، (ت: ٦٣٨هـ)، الشَّيخ الأكبر، إمام الصُّوفيَّة، فيلسوف، ومتكلِّم، يعبِّر عن شخصيَّة غامضة اختلف حولها العلماء كثيراً له: (الفتوحات المكِّيَّة) و(فصوص الحكم) وغيرها. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٣/ ٤٩).

إشاراتِ العارفين ورموز السَّالكين، وعدَّها طائفة من متشابه القول، وأنَّ ظاهرها كفر وضلال، وباطنها حقٌّ وعرفان، وأنَّه صحيح في نفسه كبير القدر)[١].

وقال السِّيوطي (٩١١هـ): (**اختلف النَّاس قديماً وحديثاً في ابن عربي: ففرقة تعتقد ولايته... وفرقة تعتقد ضلالته... وفرقة شكَّت في أمره**)[٢].

ولابن عربي الكثير من المصنَّفات المشهورة، وأهمُّها كتاب (الفتوحات المكِّيَّة) و(فصوص الحكم)، الذي اشتهر، وبسببه رمي ابن عربي بتهمة القول بالحلول والاتِّحاد، أو وحدة الوجود، وانقسم العلماء بعدها بالنِّسبة إلى ابن عربي إلى أقسام وأقوال، يمكن تلخيصها في خمسة أقسام:

١ ـ رأي السَّاكت في حقِّه الذي لم يذكره لا بخير ولا بشرٍّ، بل فوَّض أمره إلى الله، ونسب هذا الرَّأي إلى الإمام النَّووي[٣].

٢ ـ رأي من توقَّف فيه لَمَّا تكافأت لديه الأدلَّة، وعلى رأسهم الإمام الشَّوكاني (١٢٥٠هـ)[٤].

٣ ـ رأي من يقضي بولايته، وهؤلاء اختلفوا:

ـ فمنهم من يحرِّم الاطِّلاع على كتبه ومصنَّفاته، ومن هؤلاء السِّيوطي الذي يقول: (**والقول الفيصل عندي في ابن عربي... اعتقاد ولايته وتحريم النَّظر في كتبه**)[٥].

---

(١) ميزان الاعتدال، ٦/ ٢٧٠.

(٢) تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، السِّيوطي، ص: ١٥.

(٣) انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٥/ ١٩٠.

(٤) انظر: البدر الطَّالع في القرن السَّابع، الشَّوكاني، ٢/ ٣٤، ٣٧.

(٥) تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي، السِّيوطي، ص: ١٦.

ـ ومنهم من يحمل كلامه على محامل حسنة ما أمكن، ويبرِّئه من الكلام الكفري، ويحكم بدسِّه عليه إن لم يمكن تأويله، ومن هؤلاء الشَّعراني (٩٧٣هـ) الذي يقول: (**وما وجد في كتبه مخالفاً لظاهر كلام العلماء مدسوسٌ عليه أو مؤوَّل**)[١]، وكذلك محمَّد شاكر الكتبي (٧٦٤هـ)[٢]: (**وعلى الجملة فكان رجلاً صالحاً عظيماً، والذي نفهمه من كلامه حسن، والمشكل علينا نكل أمره إلى الله...**)[٣].

ـ ومنهم من تابعه بآرائه واعتنق ما قال به كصدر الدِّين القونوي (٦٧٣هـ)[٤] وغيره.

١ ـ رأي من يذهب إلى ترك الحكم على عقيدته، وعدم الالتفات إلى هذه المسألة، والاكتفاء بكشف حقيقة مذهبه بالشَّرح والتَّحليل، ومنهم الدُّكتور أبو العلا العفيفي حيث يقول: (**ولم أتَّجه في هذه التَّعليقات اتِّجاهاً خاصَّاً غير ما يمليه عليَّ فهمي لمذهب الشَّيخ...**)[٥].

٢ ـ رأي من يقول بزندقته وكفره وكفر آرائه وأقواله، كابن تيميَّة[٦].

---

(١) اليواقيت والجواهر من عقائد الأكابر، الشَّعراني، ص: ٣.

(٢) محمَّد بن شاكر الكتبي، (ت: ٧٦٤هـ)، مؤرِّخ وباحث دمشقي، ولد في داريَّا وتوفِّي في دمشق، له: (فوات الوفيَّات)، و(عيون التَّواريخ). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٦/ ٢٠٣).

(٣) فوات الوفيَّات، محمَّد شاكر الكتبي، ٣/ ٤٣٨.

(٤) محمَّد بن إسحاق، صدر الدِّين القونوي، (ت: ٦٧٣هـ)، تلميذ ابن عربي، فقيه شافعي، وشيخ الصُّوفيَّة، له: (النُّصوص في تحقيق الطُّور المخصوص) و(اللُّمعة النُّورانيَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٩/ ٤٢).

(٥) فصوص الحكم، ابن عربي، مقدِّمة أبو العلا عفيفي، ص: ٢٢.

(٦) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٢/ ٢٤٠.

ولست في مقـام تقييم ابن عربـي، ولكنَّني أريد تحقيق التَّحريف في بعض مؤلَّفات ابن عربي، واخترت كتابين من أهمِّ كتبه، وهما:

الفتوحات المكِّيَّة:

وهو من أهمِّ كتبه، ألَّفه في مكَّة على فترات، وهو أجمع كتاب في التَّصوُّف، والكتاب ضخم ويحتوي أربعةَ أجزاء ضخمة، وينقسم من حيث الموضوعات إلى ستَّة أقسام: (المعارف، المعاملات، الأحوال، والمنازل، والمنازلات، والمقامات)، قال الشَّعراني (٩٧٣هـ): (**طالعت من كتب القوم مالا أحصيه، وما وجدت كتاباً أجمع لكلام أهل الطَّريق من كتاب الفتوحات المكِّيَّة**)[١].

وأمَّا مسألة التَّحريف في هذا الكتاب؛ فقد أشار إليها الدُّكتور عبد الحفيظ فرغلي في كتابه (ابن عربي) حيث قال: (**ويبدو أنَّ المغرضين قد أضاف إليه ما ليس منه ممَّا يعدُّ منافياً للشَّريعة بقصد الإضرار بمؤلِّفه**، وحين قوبلت هذه النُّسخ المحرَّفة بالنُّسخة الأصليَّة ظهر الزَّيف، وكانت النُّسخة الأصليَّة محفوظة بقونية)[٢].

ولعلَّـه أخذ هـذه الفكرة من الإمام الشَّعراني الذي أشار إلى ذلك في كتابه الكبريت الأحمر، وكتاب اليواقيت والدُّرر، وأشار إلى ذلك في النَّصِّ الذي نقلناه قبل قليل، وهو قوله: (**وما وجد في كتبه مخالفاً لظاهر كلام العلماء مدسوس عليه أو مؤوَّل**)[٣]، وكذلك فإنَّـه استشهد بوقوع التَّحريف بالقصَّة التي حصلت معه بما يخصُّ كتابـه (البحـر المورود في المواثيق والعهود) حيث ذكر أنَّ بعض الحسَّاد ألحقوا بهـذا الكتاب بعض الزِّيادات التي تعارض الشَّريعـة؛ فاضطرَّ إلى إخـراج

---

(١) الكبريت الأحمر من علوم الشَّيخ الأكبر، الشَّعراني، ص: ٢.

(٢) ابن عربي، عبد الحفيظ فرغلي، ١٨٩.

(٣) اليواقيت والجواهر من عقائد الأكابر، الشَّعراني، ص: ٣.

النُّسخة الصَّحيحة[١]، ومسألـة التَّحريف هذه لطالما كانت حجَّـة لمن ضعف في فهم كلام ابن عربي وحار في توجيهه.

وفي الطَّرف الآخـر نجد بعض العلماء يؤكِّدون أنَّ كتاب الفتوحات المكِّيَّة لم يحرَّف ولا لعبت بـه الأيدي، وأنَّ الذي لعبت به الأيدي هو نسخة مصر وهي النُّسخة التي أشـار إلى وقوع التَّحريف فيها الشَّعراني[٢]، ويؤكِّد ذلك أنَّ كلَّاً من الدُّكتـور عثمان يحيى والدُّكتـور إبراهيم مدكـور قاما بتحقيق الكتاب على ثلاث نسخ، إحداها بخطِّ ابن عربي نفسه، والثَّانية بقلم أحد أتباعه في حياته، والثَّالثة بقلم أحد أتباعه بعد وفاته وفي عصره.

وابن عربي قد صرَّح بأنَّ فتوحاته لها نسختان: الأولى: بدأها بمكَّة عام (٥٩٩هـ)، وأنهاها عام (٦٢٩هـ)، والثَّانية: بدأها بدمشق سنة (٦٣٢هـ)، وأنهاها سنة (٦٣٦هـ)، وذكر أيضاً أنَّ النُّسخة الثَّانية تحوي زياداتٍ لا توجد في النُّسخة الأولى كما أنَّ فيها حذفاً يوجد بكامله في النُّسخة الأولى، وهذا يدلُّ على أنَّ النَّصَّ الكامل للفتوحات يوجد في كلا النُّسختين[٣]، وقد أكَّد محقِّقو الكتاب أنَّ النُّسخة التي بخطِّ المؤلِّف تمثِّل النُّسخة الثَّانية التي كتبها بدمشق، وأنَّ النُّسخة الثَّانية يمثِّلها النُّسختان الباقيتان المكتوبتان بقلم أتباعه، إحداهما في حياتـه، والثَّانية بعد وفاته في عصره[٤].

---

(١) انظر: اليواقيت والجواهر من عقائد الأكابر، الشَّعراني، ١/ ٨، وذكرها في كتابه الأنوار القدسيَّة، ص: ١٨.

(٢) انظر: الفتوحات المكِّيَّة، ابن عربي، ص: ٢٠.

(٣) انظر: الفتوحات المكِّيَّة، مقدِّمة المحقِّق، ص: ٢٠.

(٤) انظر: رجال الفكر والدَّعوة، (ابن تيميَّة)، أبو الحسن النَّدوي، ص: ١٥٠، حاشية رقم (٢).

وقد أكَّد ذلك أبو الحسن النَّدوي؛ فأشار إلى أنَّ الشَّعراني تكلَّم في التَّحريف، ثمَّ قال أبو الحسن: (**يقول ذلك** ـ يريد الشَّعراني ـ **في نسخ من كتب ابن عربي كانت متداولة في عصره في مصر**، أمَّا النُّسخ الصَّحيحة المكتوبة بخطِّ ابن عربي نفسه؛ فهي محفوظة في مكتبة قونية؛ لأنَّه أعطى مكتبته لتلميذه صدر الدِّين القونوي قبيل وفاته، وقد أرسل الأمير عبد القادر الجزائري المعروف بتعصُّبه لابن عربي إلى قونية عالمين مشهورين، أحدهما: الشَّيخ مصطفى الطَّنطاوي رحمه الله؛ لينسخا له نسخة الفتوحات عن نسخة المؤلِّف؛ ففعلا ذلك، وأرسلها إلى مصر حيث طبعت في مطبعة بولاق بعنايته وإشرافه؛ فطبعة بولاق والميمنيَّة المأخوذة عنها، وطبعة الهيئة العامَّة للكتاب كلُّها مطبوعة عن نسخة المؤلِّف، ولا مجال للقول بأنَّ فيها دسًّا أو تحريفاً)[1].

ونستطيع أن نقول بأنَّ النُّسخة التي نشرها كلٌّ من الأستاذين يحيى عثمان وإبراهيم مدكور تمثِّل النَّصَّ الحقيقيَّ الذي كتب بيد ابن عربي، وهذا يردُّ كلَّ دسٍّ أو تحريفٍ في الكتاب، وعليه:

ـ تقاس كلُّ نسخة على هذه النُّسخة؛ فما دُسَّ في نسخة من النُّسخ؛ فلا ينسب إلى ابن عربي ونسبته له بعد ظهور النُّسخة التي كتبت بخطِّ ابن عربي من الخطأ الفادح في النَّقل.

ـ وكذلك الحكم بأن يكون الكلام الموهم الموجود في هذه النُّسخة التي كتبها ابن عربي مدسوساً؛ هو حكم غير صحيح وهو من الفهم الخاطئ.

فصوص الحكم:

وهو أيضاً من أشهر كتب ابن عربي، وأكثرها عمقاً في علم التَّصوُّف، وله

---

(١) رجال الفكر والدَّعوة، (ابن تيميَّة)، أبو الحسن النَّدوي، ص: ١٥٠، حاشية رقم (٢).

قصَّة غريبة في تأليفه قصَّها ابن عربي في مقدِّمته[١]، وشأن هذا الكتاب في التَّحريف شأن الفتوحات من حيث الاختلاف فيه، وقد أشار إلى التَّحريف فيه محقِّق شرح الفصوص الدُّكتور محمود محمود غراب، حيث قال: (**ولذلك من الصَّعب التَّسليم بصحَّة نسبة كلِّ ما جاء في هذا الكتاب الذي بين أيدينا إلى الشَّيخ...**)[٢].

وللكتاب شروح كثيرة تصل إلى أكثر من خمسة وثلاثين شرحاً ما بين عربي وفارسي وتركي، وله مخطوطات كثيرة، ولكن لا يوجد له مخطوطات بخطِّ يد مؤلِّفه، وقد اعتمد الدُّكتور أبو العلا العفيفي في تحقيقه للكتاب على ثلاث مخطوطات: أقدمها ترجع إلى عام (٧٨٨هـ)، وهي ملك للمستشرق نيكولسون أستاذ أبي العلا العفيفي.

ولكن توجد مخطوطة بخطِّ تلميذه الذي ربَّاه، وعاش عنده صدر الدِّين القونوي ترجع إلى عام (٦٣٠هـ)، حيث عرضها القونوي على الشَّيخ؛ وليس عليها سماع من غير القونوي، وهذا ما دعا الدُّكتور محمود محمود غراب إلى الشَّكِّ في تحريفها، ونسبتها إلى القونوي، ولذلك رجَّح أن يكون القونوي قد كتبها من ذاكرته

---

(١) قال ابن عربي: (أمَّا بعد: فإنِّي رأيت رسول الله ﷺ في مبشِّرة أُرِّيتها من العشر الآخر من المحرَّم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق وبيده ﷺ كتاب، **فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم، خذه واخرج به إلى النَّاس ينتفعون به**؛ فقلت: السَّمع والطَّاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر منَّا، كما أمرنا فحقَّقت الأمنية وأخلصت النِّيَّة، وجرَّدت القصد والهمَّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدَّه لي الرَّسول من غير زيادة أو نقصان..) (فصوص الحكم، ابن عربي، ص: ٤٧).

(٢) شرح فصوص الحكم، جمع وتأليف: محمود محمود الغراب، ص: ٩.

وليس إملاء من الشَّيخ، أو نقلاً عن نسخة الشَّيخ الخطِّيَّة.

وأرى أن الأقرب للحقِّ هو أن تكون نسخة القونوي هي النَّصُّ الصَّحيح لفصوص الحكم، وذلك لشدَّة قربه من ابن عربي، فابن عربي هو الذي ربَّاه، وقد تزوَّج ابن عربي أمَّه، وإذا كانت هذه النُّسخة موافقة لما هو مطبوع؛ فالكتاب ليس فيه تحريف وتوجد منه نسخة صحيحة، وإن كنَّا لا ننكر أن توجد نسخة من النُّسخ قد وقع فيها التَّحريف، ولكن التَّعويل على نسخة القونوي في معرفة ما كان من آراء ابن عربي.

* * *

المبحث الثَّالث
فهم كلام الخصم على غير مراده

هذا المبحث أتكلَّم فيه عن الخطأ الرَّاجع إلى فهم كلام الخصم على غير مراده، وفيه نوعان من أنواع الخطأ:

الأوَّل: **في تجاهل مراد الخصم من اللَّفظ عند إطلاقه**، والثَّاني: **في إطلاق الألفاظ على غير معانيها**، وقد يتداخل النَّوعان؛ فيكون أحدهما صورة من صور الآخر بوجه من الوجوه، وقد يصعب التَّمييز بينهما في مثال من الأمثلة عندما تتقارب المعاني والمضامين بعضُها من بعضها الآخر، ولكن نقطة الافتراق بينهما أنَّ تجاهل مراد الخصم يكون الخصمان قد اتَّفقا على وجود المصطلح، ولكن اختلفوا في معناه، وأمَّا في إطلاق اللَّفظ على غير معناه؛ فيكون الاتِّفاق على المعنى دون المصطلح، وهذا في الغالب.

وسأتحدَّث عن كلِّ نوعٍ من الأنواع في مطلب من المطالب، وأتكلَّم عن الصُّور المذكورة بشيءٍ من التَّفصيل.

* * *

*** المطلب الأوَّل ـ تجاهل مراد الخصم من اللَّفظ:**

من أهمِّ صور الخطأ في الفهم استغلال مسألة: الحقيقة والمجاز، واستغلال مسألة: ظواهر النُّصوص، ومسألة قول السَّلف (بلا كيف).

أوَّلاً ـ الحقيقة والمجاز:

الحقيقة والمجاز هي من أهمِّ المباحث التي لابدَّ من الخوض فيها عند عرض

آراء العلماء في أي مسألة تتعلَّق باللُّغة، ولها أهمِّيَّة كبيرة جدًّا في توجيه الكلام وبلاغته وإحاطته بالمعنى، وقد كان للحقيقة والمجاز أثرهما البالغ في مسائل العقائد سواء في مسائل الصِّفات، أو في مسائل الأسماء، أو في مسائل الأفعال.

سأعالج موضوع الحقيقة والمجاز من خلال ثلاثة محاور الأول: في تعريفهما، والثَّاني في الخلاف في وجود المجاز في القرآن والسُّنَّة واللُّغة والتَّرجيح، والثَّالث في بعض النَّماذج التي وقع فيها الخطأ في الفهم، والتي كان السَّبب في هذا الخطأ هو الخطأ في فهم قضيَّة المجاز.

تعريف الحقيقة والمجاز:

عرف الآمدي (٦٣١هـ) والزَّركشي (٧٩٤هـ) الحقيقة بأنَّها: (**اللَّفظ المستعمل لما وضع له أوَّلاً**)[١]، أو أنَّها: (**الكلمة المستعملة فيما وضعت له في الاصطلاح به التَّخاطب**)[٢]، أو هي: (**كلُّ كلمةٍ أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع بها التَّخاطب**)[٣].

وأمَّا المجاز؛ فهو مشتقٌّ من الجواز، وقد عرَّفه الجرجاني (٨١٦هـ)[٤] بأنَّه:

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ١/ ٤٨، البحر المحيط في أصول الفقه، الزَّركشي، ١/ ٥٠٣.

(٢) التَّعريفات، الجرجاني، ص: ١٢١.

(٣) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الرَّازي، ص: ٦١.

(٤) علي بن محمَّد، الشَّريف الجرجاني، (ت: ٨١٦هـ)، فيلسوف ومتكلِّم وعالم بالعربيَّة، توفي في شيراز، له: (شرح مواقف الإيجي)، و(التَّعريفات)، (مراتب الموجودات). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٤٢٢).

(اسمٌ لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما)[١]، وعرَّفه الرَّازي (٦٠٦هـ) بقوله: (ما أفيد به معنى غير ما اصطلح عليه؛ لعلاقة بين المعنى اللُّغوي والمعنى المقصود)[٢].

وكثيراً ما يضرب العلماء مثالاً على الحقيقة والمجاز بالأسد؛ فإنَّه إن استعمل في الحيوان المعروف المشهور كان حقيقة، وإن استعمل في الرَّجل الشُّجاع كان مجازاً، وكذلك لفظ (الحمار)؛ فإنَّه يراد به في الحقيقة الحيوان المعروف، ويراد به مجازاً الرَّجل البليد.

واشترط بعض العلماء ومنهم الرَّازي لكي يتحقَّق المجاز شرطين هما:

١ ـ أن يكون منقولاً عن معنى وضع اللَّفظ بإزائه، وإلَّا بقي حقيقة.

٢ ـ أن يكون ذلك النَّقل لمناسبة بين المعنيين، وإلَّا كان مرتجلاً، ولأجل ذلك لا توصف الأعلام المنقولة بأنَّها مجازات؛ فإذا سمَّيت رجلاً بحجر لا يكون مجازاً، إذ لا مناسبة بينهما[٣].

وتنقسم الحقيقة إلى لغويَّة وعرفيَّة وشرعيَّة؛ فاللُّغويَّة كلفظ الأسد للحيوان المفترس، والشَّرعية كلفظ الصَّلاة للأركان، وهي في اللُّغة الدُّعاء؛ فجاء الشَّرع بإطلاقها على الأركان المعروفة؛ فأصبحت شرعيَّة، مصدرها العرف لتعارف النَّاس عليها فيما بينهم وهي الحقيقة العرفيَّة، والملاحظ أنَّ الحقيقة اللُّغويَّة هي أصل الكل؛ وقد تهجر الحقيقة اللُّغويَّة؛ لكثرة الاستعمال، كما هجر المعنى الحقيقي للفظ (الصَّلاة) والذي هو الدُّعاء إلى المعنى الشَّرعيِّ والعرفي، وهو الأركان المعروفة[٤].

---

(١) التَّعريفات، الجرجاني، ص: ٢٥٧.

(٢) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدِّين الرَّازي، ص: ٦١.

(٣) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٦١.

(٤) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزَّركشي، ١/ ٥٠٣.

والمجاز له أنواع؛ فقد يقع في اللَّفظ المفرد، وقد يقع في المركَّب، وقد يقع بهما معاً؛ فالمفرد مثل إطلاق لفظ الأسد على الرَّجل الشُّجاع، والبحر على الجواد.

والثَّاني: كأن يُستعمل كلُّ واحد من الألفاظ المفردة في معناه الموضوع له، لكن التَّركيب لا يكون مطابقاً لما في الوجود، كقوله: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ [البقرة: ١٦]، وكقوله: ﴿تُؤۡتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ بِإِذۡنِ رَبِّهَا﴾[إبراهيم: ٢٥].

والثَّالث: وهو أن يقع في المفرد والمركَّب، كقول الرَّجل لأخيه (أحيتني رؤيتك) يريد: سرَّتني رؤيتك؛ فالمجاز المفرد في قوله أحيتني؛ فاستعملها بمعنى المسرَّة، والمجاز المركَّب هو إسناد الحياة للرُّؤية.

الخلاف حول وجود المجاز في اللُّغة:

اختلف العلماء في وجود المجاز، وجمهور العلماء على وجوده في اللُّغة والقرآن والسُّنَّة، وأنكره البعض، ومنكروه اختلفوا في المجاز على مذاهب:

المذهب الأوَّل: إنكاره في اللُّغة والقرآن والسُّنَّة أصلاً، واشتهر هذا المذهب عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ)[١]، قال ابن السُّبكي[٢]: (**وهو واقع خلافاً للأستاذ والفارسي مطلقاً**)[٣]، وقال السِّيوطي (٩١١هـ): (**وقال الأستاذ أبو**

(١) إبراهيم بن محمَّد، أبو إسحاق الإسفراييني، (ت: ٤١٨هـ)، عالم بالفقه والأصول الشَّافعيَّة، شيخ الأشعريَّة في أصول الدِّين، كانت له رحلات في طلب العلم، له: (الجامع) و(رسالة في أصول الفقه). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٣٥٤).

(٢) عبد الوهَّاب بن علي السُّبكي، (ت: ٧٧١هـ)، مؤرِّخ فقيه، قاضي القضاة، انتهى إليه قضاء الشَّام، له: (الدُّرُّ النَّظيم)، و(الإغريض في الحقيقة والمجاز). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٦/ ٢٢١).

(٣) جمع الجوامع في أصول الفقه، ابن السُّبكي، ص: ٣٠.

إسحاق الإسفراييني: **لا مجاز في لغة العرب**)[١]، كذلك نقله ابن تيميَّة[٢]، بينما الذي نقله الزَّركشي (٧٩٤هـ) أنَّ الأستاذ أبا إسحاق ينكره في القرآن، قال الزَّركشي: (**في القرآن المجاز، خلافاً للأستاذ وأبي بكر بن داوود الظَّاهري**)[٣]، وعلى هذا المذهب ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) وابن قيِّم الجوزيَّة (٧٥١هـ)[٤]، وأمَّا ما ينسب إلى ابن القيِّم من قوله بالمجاز في بداية طلبه للعلم في كتابه (الفوائد المشوِّق)؛ فقد بيَّنت بأنَّ هذا الكتاب من المنسوبات إليه، ولا يصح، وقال به من المعاصرين الشَّيخ محمَّد الأمين الشَّنقيطي (١٣٩٣هـ)[٥] حيث ألَّف كتابه: (منع جواز المجاز في المنزل للتَّعبُّد والإعجاز)؛ فقد دلَّل على أنَّه لا مجاز في اللُّغة والقرآن، ثمَّ قال: (**أمَّا على القول بأنَّه لا مجاز في اللُّغة أصلاً، وهو الحق؛ فعدم المجاز في القرآن واضح**)[٦].

وقد شكَّ الجويني (٤٧٨هـ) في نسبة هذا الرَّأي إلى الأستاذ أبي إسحاق؛ فقال الجويني (٤٧٨هـ): (**وقد حكي عن الأستاذ أبي إسحاق، والظَّنُّ به أنَّ ذلك لا يصح عنه**)[٧]، بينما أوَّل الغزالي (٥٠٥هـ) مراد الإسفراييني؛ فقال: (**وقال الأستاذ:**

---

(١) المزهر في علوم اللُّغة، السِّيوطي، ص: ٢٨٩.

(٢) انظر: الإيمان لابن تيميَّة، ص: ٨١.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه، الزَّركشي، ١/ ٣٦٣.

(٤) انظر: الإيمان لابن تيميَّة، ص: ٨١، مختصر الصَّواعق المرسلة، ابن القيِّم، ٢/ ٦٩٠.

(٥) محمَّد الأمين بن محمَّد المختار الشَّنقيطي، (ت: ١٣٩٣هـ)، مفسِّر من علماء شنقيط بموريتانيا، درَّس في المدينة المنوَّرة، والرِّياض، له: (منع جواز المجاز)، و(رحلة الحج). (انظر: الأعلام للزِّركلي: ٦/ ٤٥).

(٦) منع جواز المجاز، محمَّد الأمين الشَّنقيطي، ص: ٧.

(٧) التَّلخيص في أصول الفقه، الإمام الجويني، ص: ١٩٢.

لا مجاز فيها، وخالفه القاضي فيه، ونحن نجمع بينهما، إذ عنى الأستاذ بنفي المجاز أنَّ جميع الألفاظ حقائق، ويكتفي في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها وهذا مسلَّم، ويرجع البحث لفظيّاً؛ فإنَّه حينئذٍ يطلق الحقيقة على المستعمل وإن لم يكن بأصل الوضع، ونحن لا نطلق ذلك؛ لأنَّ المجاز ثابت بثبوت الحقيقة، وهذا لا ينكره القاضي، ولا نظنُّ بالأستاذ إنكارَهُ الاستعارات مع كثرتها في النَّظم والنَّثر وتسويتَهُ بين تسمية الشُّجاع والأسد أسداً)[١].

الثَّاني: إنكاره في القرآن والسُّنَّة، ونُقِلَ عن داوود الظَّاهري (٢٧٠هـ)[٢]، وابن خويز منداد (٣٩٠هـ)[٣] من المالكيَّة، وابن القاص (٣٣٥هـ)[٤] من الشَّافعيَّة، وأبي عبد الله بن حامد (٤٠٣هـ)[٥]،..................................

---

(١) المنخول في تعليقات الأصول، الإمام الغزالي، ص: ٧٨، ٧٩.

(٢) داوود بن علي بن خلف، الظَّاهري (ت: ٢٧٠هـ)، إمام مجتهد، تنسب إليه الطَّائفة الظَّاهريَّة، توفِّي في بغداد، وكان يأخذ بظواهر النُّصوص دون القياس والرَّأي. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٣/ ٩٩).

(٣) محمَّد بن أحمد، ابن خويز منداد، (ت: ٣٩٠هـ)، فقيه وأصولي مالكي، له: (كتاب في الخلاف) و(كتاب في الأصول). (انظر: الوافي في الوفيات، ٢/ ٣٩).

(٤) أحمد بن أبي أحمد الطَّبري، ابن القاص، أبو العبَّاس الطَّبري، (ت: ٣٣٥هـ)، شيخ الشَّافعيَّة، سكن بغداد، له: (أدب القاضي)، و(المواقيت)، و(المفتاح). (انظر: الوافي في الوفيَّات، ٦/ ١٤٣).

(٥) الحسن بن حامد بن علي، ابن حامد، (ت: ٤٠٣هـ)، أبو عبد الله، إمام الحنابلة، من أهل بغداد، له: (الجامع)، و(شرح أصول الدِّين). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٢٠٤).

وأبي الفضل التَّميمي (٤١٠هـ)[١] من الحنابلة، ومنذر بن سعيد البلُّوطي (٣٥٥هـ)[٢]، وقيل: إنَّه كان له مؤلَّف في نفي المجاز[٣].

وأمَّا القائلون بالمجاز؛ فأكثرهم على أنَّ الحقيقة هي الأصل وأنَّ الحقيقة هي الغالبة على الألفاظ، وخالف منهم في ذلك ابن جنِّي (٣٩٢هـ)[٤]؛ فزعم أنَّ أكثر اللُّغات هو المجاز حيث قال: (**اعلم أنَّ أكثر اللُّغة مع تأمُّله مجاز لا حقيقة**)[٥].

وأرى أنَّ نفي المجاز في القرآن دون اللُّغة مذهب شديد الضَّعف؛ لأنَّ القرآن نزل بلغة العرب وبألفاظهم؛ فإذا نفي المجاز في القرآن نفي في اللُّغة أيضاً، والعكس صحيح، وإذا قرَّرنا هذا؛ فلا نبحث في أدلَّة من نفى المجاز في القرآن فقط، وننتقل إلى بيان أدلَّة من نفى المجاز في اللُّغة والقرآن والسُّنَّة جميعاً، ثمَّ نبيِّن

---

(١) عبد الواحد بن عبد العزيز، أبو الفضل التَّميمي، (ت: ٤١٠هـ)، رئيس الحنابلة، من أهل بغداد، صديق القاضي الباقلَّاني كما ذكر الذَّهبي. (انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ١٧/ ٢٧٤).

(٢) منذر بن سعيد، البلُّوطي، (ت: ٣٥٥هـ)، قاضي قضاة الأندلس، كان فقيهاً خطيباً شاعراً فصيحاً، له: (الأنباه على استنباط الأحكام من كتاب الله)، و(الإبانة عن حقائق أصول الدِّيانة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٦/ ١٧٥).

(٣) انظر: جمع الجوامع، السُّبكي، ٣٠، منع جواز المجاز، الشَّنقيطي، ٧، الإيمان لابن تيميَّة، ١٠٩، الإحكام، ابن حزم، ٢/ ٤٤.

(٤) عثمان بن جنِّي الموصلي، (ت: ٣٩٢هـ)، من أئمَّة الأدب والنَّحْو، له شعر، معتزلي، له: (شرح ديوان المتنبِّي)، و(المبهج)، و(الخصائص). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٩/ ١٧).

(٥) انظر: الخصائص، ابن جنِّي، ٢/ ٤٤٧.

ردَّ القائلين بالجواز ونرجِّح، وأشـدُّ من دافع عن نفي المجاز في اللُّغة والقرآن هو ابن قيِّم الجوزيَّة، فقد أفرغ في إبطاله بحثاً كاملاً في كتابه الصَّواعق المرسلة بل سمَّاه بالطَّاغوت(١).

استدلَّ نفاة المجاز بأدلَّةٍ كثيرةٍ أوصلها ابن القيِّم (٧٥١هـ) إلى خمسين وجهاً، ومن أهمِّ هذه الأدلَّة:

١ ـ إنَّه لم يقل أحدٌ من السَّلف بتقسيم الألفاظ إلى الحقيقة والمجاز، وما ورد لفظ المجاز عن أحدٍ من أئمَّـة اللُّغـة العربيَّـة، وما ورد عن الإمام أحمد من ذكره المجاز؛ فليس المراد به قسيم الحقيقة، بل المراد أنَّ هذا اللَّفظ ممَّا تجوُّزه اللُّغة(٢).

٢ ـ إنَّ دعـوى المجاز تصـح فيمـا لو ثبت أنَّ قوماً من العقـلاء اجتمعـوا واصطلحوا على أن يسمُّوا هـذا بكـذا وهذا بكذا، ثمَّ استعملوا تلك الألفاظ في تلك المعاني، ثـمَّ بعـد ذلك تواطؤوا علـى أن يستعملـوا تلك الألفاظ بعينهـا في معانٍ أخر غير المعاني الأُوَل، وهذا لم يقع ولم يقل به أحد(٣).

أجـاب القائلـون بالمجاز بأنَّ القائلين بـه فريقان: البيانيُّون والأصوليُّون، ومنهج البيانيِّين مختلف عن منهج الأصوليِّين، وإن التقى كلٌّ من الفريقين في أصول الفكـرة وبعض الفـروع، وكـلام المنكر يتَّجـه إلى إبطال منهـج الأصوليِّين؛ لأنَّ الأصوليِّين يعتبرون المجاز حاصل بوضع ثانٍ، وأمَّا البيانيُّون فالمعروف عندهم القول بالوضع الأوَّل، أمَّا المجاز فيكون باستعمال اللَّفظ في غير ما وضع له(٤).

---

(١) انظر: مختصر الصَّواعق المرسلة، ابن القيِّم، ٢/ ٦٩٠.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ٢/ ٧٠٢.

(٣) انظر: المرجع السَّابق، ٢/ ٧٠٢.

(٤) انظر: المجاز في اللُّغة والقرآن الكريم، عبد العظيم المطعني، ص: ٩١٣.

٣ ـ تقسيم الألفاظ إلى حقيقةٍ ومجازٍ ليس تقسيماً شرعيّاً ولا عقليّاً ولا لُغويّاً؛ فهو اصطلاحٌ محضٌ؛ فلا يصلح أن يكون دليلاً[(١)].

٤ ـ إنَّ لفظاً من الألفاظ إذا دلَّ على معنيين معاً؛ فَصَرْفُ أحدِهما إلى الحقيقة والآخرِ إلى المجاز تحكُّمٌ محض[(٢)].

وهـذه القاعدة استعملها الأشعري (٣٢٤هـ) في الرَّدِّ على منكري رؤية الله تعالى؛ فقال: (إذا قال قائل منهم: إنَّ البصر في الحقيقة هو بصر العين لا بصر القلب، **قيل لـه: ولم زعمت هذا؟، وقـد سمَّى أهـل اللُّغة بصر القلب بصراً كما سمَّوا بصر العين بصراً**، وإن جاز لك ما قلته، جاز لغيركم أن يزعم أنَّ البصر في الحقيقة هو بصر القلب دون العين، وإذا لم نجز هذا؛ فقد وجب أنَّ البصر بصر العين وبصر القلب)[(٣)].

وأرى أنَّ الخلاف بين الفريقين نظـريٌّ، إذا اجتنب تأويل الصِّفات الإلهيَّـة بحجَّـة المجاز؛ لأنَّ القـول بالمجـاز لا يستلزم تأويل الصِّفات، فأرى أنَّ المجـاز يوجـد في اللُّغة والقرآن دون آيات الصِّفات؛ لأنَّ حملها على حقيقتها اللَّائقة بالله تعالى قد أجمع عليه السَّلف الصَّالح.

أنموذج من الخطأ في فهم المجاز:

هنا أتكلَّم عن أنموذج كان للمجاز أثره فيه؛ ففهم خطأ، وقد يكفِّر بعض النَّاس؛ لأنَّ كلامهم فهم خطأ، واخترت مسألة الصِّفات لتطبيق هذه النَّظريَّة:

---

(١) انظر: مختصر الصَّواعق المرسلة، ٢/ ٧٠٢.

(٢) انظر: مختصر الصَّواعق المرسلة، ٢/ ٧٠٨.

(٣) الإبانة عن أصول الدِّيانة، الأشعري، ص: ٧٠.

مسألة الصِّفات الإلهيَّة:

يُنْقَل كثيراً عن أهل الحديث والحنابلة إثباتُهم الصِّفاتِ الإلهيَّة كاليد والوجه والاستواء والسَّاق والعين والكيد والنِّسيان على حقيقتها وينفون المجاز عنها، وبالتَّالي فهم إمَّا مجسِّمة وإمَّا مشبِّهة، وحمل أهل الحديث والحنابلة للصِّفات على حقيقتها صحيح، ولكن ليس على مصطلح المتكلِّمين ومرادهم من الحقيقة والمجاز؛ فإنَّ أهل الحديث لهم مصطلحهم الخاص في الحقيقة، ومنهجهم في حمل الصِّفات على الحقيقة يختلف عن غيرهم، ومرادهم بالحقيقة مبنيٌّ على نفيهم المجاز في اللُّغة أو القرآن على أقلِّ تقدير؛ فمثلاً حقيقة لفظ اليد عند المتكلِّمين المؤوِّلين للصِّفات هي الجارحة، بينما هي عند أهل الحديث والمثبتين للصِّفات بحسب ما يضاف له، فيد الإنسان هي الجارحة، ويد الباب هي المِقْوَدُ الذي يفتح الباب، ويد الله هي اليد اللَّائقة به، ودليله قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١]، وكذلك لفظ العين إذا أضيف إلى الماء؛ فهو النَّبع، وإذا أضيف إلى العدو؛ فهو الجاسوس، وإذا أضيف إلى الوجه؛ فهو الجارحة، وإذا أضيف إلى الله تعالى؛ فهو العين اللَّائقة بالله تعالى، أي: أنَّ ألفاظ اللُّغة عندهم قائمة على المشترك اللُّغوي الذي يكون حقيقة في كلِّ مفرداته، وليست قائمة على المجاز الذي تتعدَّد معانيه فيكون أحدها حقيقة والأخرى مجازاً.

وبذلك حملوا ألفاظ الصِّفات على حقيقتها. والمتكلِّمون الذين يرمون أهل الحديث ومثبتي الصِّفات بالتَّجسيم والتَّشبيه والتَّمثيل؛ فما حاكموهم إلى مصطلحهم هم لا مصطلح المثبتين، وهذه مغالطة؛ لأنَّ المثبتين لا يقولون بمصطلح المتكلِّمين ومرادهم من الحقيقة والمجاز[1].

---

(١) انظر: الإيمان، ابن تيميَّة، ص: ١٣٢.

ومثال آخر يتَّضح منه ذلك: قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾[الكهف: ٧٧]؛ فذهب المتكلِّمون إلى أنَّ إسناد الإرادة إلى الجدار في هذه الآية هو من المجاز، وليس من الحقيقة في شيء؛ لأنَّ الإرادة لا تكون إلَّا للعاقل، ولا تكون للجماد، وأمَّا أهل الحديث؛ فيقولون: إنَّ إسناد الإرادة للجدار على الحقيقة، وحقيقة إرادة الجدار هي الميلان؛ فميلان الجدار هو إرادته، وإرادة كلِّ شيءٍ على حسبه؛ فإرادة الإنسان تختلف عن إرادة الجدار التي هي الميلان، وهذه تختلف عن إرادة الشَّيء المعلَّق، والذي شارف على السُّقُوط؛ فيقال: يريد السُّقوط[1].

ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ الأشعري قد دافع عن هذا المصطلح ـ مصطلح الحقيقة ـ بشدَّةٍ في الإبانة، وذلك لأنَّه يرى أنَّ النَّافي للصِّفات إنَّما اعتمد على المجاز في هذا النَّفي، وهذه بعض النُّصوص:

قال الأشعري (٣٢٤هـ) عن القرآن وصفة الكلام: (**القرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة، محفوظ في صدورنا في الحقيقة، متلوٌّ بألسنتنا في الحقيقة، مسموعٌ لنا في الحقيقة، كما قال تعالى:** ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾[التوبة: ٦][2]).

وقال في أثناء حديثه عن صفة اليدين: (ولو جاز ذلك لجاز لمدَّعٍ أن يدَّعي أنَّ ما ظاهره العموم؛ فهو على الخصوص وما ظاهره الخصوص؛ فهو على العموم بغير حجَّة، وإذا لم يجز هذا المدَّعيه بغير برهان لم يجز لكم ما ادَّعيتموه أنَّه مجاز أن يكون مجازاً بغير حجَّة، **بل واجب أن يكون قوله تعالى:** ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: ٧٥] **من الآية إثبات يدين لله تعالى في الحقيقة غير نعمتين** إذا كانت النِّعمتان لا يجوز

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١٣٥.

(٢) الإبانة عن أصول الدِّيانة، الأشعري، ص: ٩٤.

عند أهل اللِّسان أن يقول قائلهم: فعلت بيديَّ، وهو يعني النِّعمتين)[١].

وقال في حديثه عن رؤية الله تعالى: (إذا قال قائل منهم: إنَّ البصر في الحقيقة هو بصر العين لا بصر القلب، **قيل له: ولم زعمت هذا؟، وقد سمَّى أهل اللُّغة بصر القلب بصراً كما سمَّوا بصر العين بصراً**، وإن جاز لك ما قلته جاز لغيركم أن يزعم أنَّ البصر في الحقيقة هو بصر القلب دون العين، وإذا لم نجز هذا؛ فقد وجب أنَّ البصر بصر العين وبصر القلب)[٢].

ثانياً ـ الأخذ بظواهر النصوص:

هذه المسألة وهي الأخذ بظواهر النُّصوص اشتهرت عن فرقتين من الفرق، هما (الحشويَّة وأهل الحديث)، وسأبيِّن مراد كلِّ فرقة من أخذهم بظواهر النُّصوص، ثمَّ أبيِّن المغالطة التي قد تنشأ عن فهم هذا الأصل، وما ينجم عنه من مخاطر:

١ ـ الحشويَّة: لم يتكلَّم أرباب الفرق والمصنِّفون فيها عن الحشويَّة كفرقة مستقلَّةٍ عن غيرها، وإنَّما أشاروا إليها في معرض حديثهم عن المسائل، بل لا تعرف الحشوية كفرقةٍ لها أعلامها الذين أسَّسوا لهذه الفرقة، ولكن من كلِّ فرقةٍ يوجد علماء تنطبق عليهم أصول الحشويَّة التي بيَّنها العلماء من خلال دراستهم لهذا الاتِّجاه، وقد نقل بعض العلماء شيئاً من عقائدهم في كتبهم غير مرتَّبة، ومن هؤلاء الإمام الباقلَّاني (٤٠٣هـ)؛ فإنَّه يقول في كتابه الإنصاف: (**ومن عجيب الأمر أنَّ المجسِّمة الحشوية لا يجوِّزون أن يتكلَّم زيد بكلام عمرو وعمرو مخلوق**)[٣]،

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ١١٢.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٧٠.

(٣) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلَّاني، ص: ١٠١.

يفهم من هذا الكلام أنَّ من مذهب الحشويـة التَّجسيم، وكذلك الإمـام الغـزالي (٥٠٥هـ)؛ فإنَّه تكلَّم عنهم فقال: (**وعرفوا أنَّ من ظنَّ من الحشويَّة وجوب الجمود على التَّقليد، واتباع الظَّواهر ما أتـوا بـه إلَّا من ضعف العقول وقلَّة البصائر**)[١]؛ فيفهم من كلام الغزالي هذا أنَّ من مذهـب الحشويَّـة أيضاً أنَّهم يتَّبعون التَّقليد في العقائد، وكذلك فإنَّهم يأخذون بظواهر النُّصوص.

ويمكن بيان المنهج العـام للحشويَّـة في دراسـة المسائل الاعتقاديَّة في عدَّة بنود بيَّنها الدُّكتور حسن الشَّافعي، ومن أهمِّها:

الأوَّل: الاعتماد على النَّصِّ (السَّمـع) وحده طريقاً إلى المعرفـة الاعتقاديَّـة خاصَّة، والدِّينيَّة بصفة عامَّة، ورفض العقل وأدلَّته رفضاً كلِّيّاً.

الثَّاني: سوء الفهم للنُّصوص الدِّينيَّة نفسها، حيث إنَّ هذه النُّصوص تعتدُّ بالعقل.

الثَّالث: النُّزوع إلى الفهـم الحرفيِّ لتلك النُّصـوص ممَّا يؤدِّي إلى التَّجسيـم والتَّشبيه، أي: نسبة صفات المخلوقات أو الأشياء المادِّيَّة الجسميَّة إلى الله ﷻ[٢].

ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذا المصطلح تتبادله الفرق؛ فيرمي به الأشاعرةُ أهلَ الحديث، وهؤلاء يرمون به غيرهم، وكلُّهم لا يرضى به، والصَّحيح أنَّ هذا اللَّقب لا ينطبق على طائفةٍ معيَّنةٍ بعينها، وإنَّما هم مجموعة من العلماء المبثوثين بين الفرق كلِّها، لا في فرقةٍ معيَّنةٍ.

ولا يهمُّنا بيان عقيدة الحشويَّة ومنهجهم قدرَ ما يهمُّنا معرفة كيفيَّة حملهم

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: ٤٩.

(٢) انظر: المدخل إلى دراسة علم الكلام، حسن الشَّافعي، ص: ٦٨.

للنُّصوص على ظاهرها، ذلك أنَّ أكثر من نقل عنهم أنَّهم يحملون النُّصوص على ظاهرها أراد بذلك أنَّهم بأصلهم هذا يذهبون إلى التَّجسيم، أي: أنَّهم يأخذون النُّصوص على حرفيَّتها دون تنزيه لله عن الجسميَّة والتَّشبيه، وهذا هو الصَّحيح عند الحشويَّة، ولذلك عدَّهم أكثر أهل الفِرَقِ من المجسِّمة والمشبِّهة(١).

٢ ـ أهل الحديث والحنابلة: أمَّا أهل الحديث؛ فهم أهل الأثر الذين اهتمُّوا كثيراً برواية أخبار رسول الله ﷺ، وما ورد عنه من أحاديث، وهم من ميَّز بين الحديث الصَّحيح والحديث الضَّعيف وغيره، وهم من يقرِّر ما يُقبل وما لا يُقبل؛ لأنَّ لهم دراية قويَّة في الحديث النَّبوي، وأمَّا الحنابلة؛ فهم منتسبون إلى الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) ﷺ وكثيراً ما ينتسبون إلى أهل الحديث، وإن كان منهم من يفرِّق بينهما وينهج منهج أهل الكلام كابن عقيل (٥١٣هـ)(٢)، وابن الجوزي (٥٩٧هـ) وغيره، ومنهج الحنابلة قريب جدًّا ـ حتَّى يكاد يكون واحداً ـ من مذهب أهل الحديث، ولذلك نرى الكثير من الحنابلة ينسبون أنفسهم إلى أهل الحديث ويذكرون كفرقة واحدة.

نسبة الأخذ بظواهر النُّصوص إلى أهل الحديث والحنابلة:

وأهل الحديث والحنابلة يأخذون بظواهر النُّصوص كما نصُّوا هم على ذلك، وهذه بعض نصوصهم:

---

(١) انظر: الملل والنِّحل، ١/ ٩٣، وكذلك فعل الإيجي في المواقف، ٣/ ٧١٤.

(٢) علي بن عقيل، ابن عقيل، (ت: ٥١٣هـ)، شيخ الحنابلة وإمامهم في وقته، أبو الوفاء، كان يهتمّ بأمور المعتزلة وكان يجالسهم، لـه: (الفنون)، و(الفرق) و(الفصول). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٩/ ٤٤٤).

قال ابن قدامة: (ومذهب السَّلف رحمة الله عليهم: **الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه** التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله، أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير **ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها** ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المُحْدَثين، بل أمرُّوها كما جاءت وردُّوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلِّم بها)[1].

وقال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (**ومن قال: إنَّ ظاهر شيءٍ من أسمائه وصفاته غير مراد؛ فقد أخطأ**؛ لأنَّه ما من اسم يسمَّى الله تعالى به إلَّا والظَّاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به؛ فكأنَّ قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد)[2].

وقال ابن القيِّم (٧٥١هـ) ردًّا على من زعم أنَّ ظاهر النَّصِّ يقتضي التَّشبيه والتَّجسيم والتَّمثيل: (**ويقال لك ثالثاً: إن كان ظاهر النُّصوص يقتضي تشبيهاً أو تجسيماً**؛ فهو يقتضيه في الجميع؛ فأوِّل الجميع، وإن كان لا يقتضي ذلك؛ لم يجز تأويل شيءٍ منه)[3].

وقال الأشعري (٣٢٤هـ): (**لأنَّ القرآن على ظاهره، ولا يزول عن ظاهره إلا بحجَّة**؛ فوجدنا حجَّة أزلنا بها ذكر الأيدي عن الظَّاهر إلى ظاهر آخر، ووجب أن يكون الظَّاهر الآخر على حقيقته لا يزول عنها إلَّا بحجَّة)[4].

---

(١) ذمُّ التَّأويل، ابن قدامة، ص: ٤٥.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٦/ ٣٥٧.

(٣) مختصر الصَّواعق المرسلة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ص: ٢٢٥.

(٤) الإبانة عن أصول الدِّيانة، الأشعري، ص: ١١٢.

وقال في موضع آخر: (**كذلك قوله تعالى**: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: ٧٥] **على ظاهره، أو حقيقته من إثبات اليدين**، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادَّعاه خصومنا إلَّا بحجَّة)(١).

وليس مراد أهل الحديث والحنابلة من الأخذ بظاهر النُّصوص أنَّهم مجسِّمة أو مشبِّهة، وإنَّما لأنَّهم رأوا أنَّ بعض نفاة الصِّفات أراد بقوله: (صفات الله ليست على ظاهرها) نفي الصِّفات عن الله تعالى؛ فقالوا بحملها على ظاهرها إثباتاً لها مع حملها على اللَّائق بالله تعالى، كما قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١].

وكذلك بيَّنه ابن تيميَّة في الرِّسالة التِّسعينيَّة؛ فقال: (**ومن قال من المتأخِّرين: إنَّ مذهب السَّلف أنَّ الظَّاهر غير مراد**؛ فيجب لمن أحسن به الظَّنَّ أن يعرف أنَّ معنى قوله: (الظَّاهر) الذي يليق بالمخلوق لا بالخالق، ولا شكَّ أنَّ هذا غير مراد، ومن قال: إنَّه مراد؛ فهو ـ بعد قيام الحجَّة عليه ـ كافر)(٢).

٣ ـ المغالطة التي قد تقع في فهم هذا الأصل خطأ: محلُّ المغالطة أنَّه قد ينقل البعض عن أهل الحديث والحنابلة أنَّهم يأخذون بظواهر النُّصوص دون أن يبيِّن أنَّ مرادهم ليس هو التَّجسيم أو التَّشبيه، وإنَّما مرادهم هو الرَّدُّ على نفاة الصِّفات والمؤوِّلين لها؛ فيرميهم بتهمة التَّجسيم والحشو والتَّشبيه، وهم منها براء؛ فكلُّ من ينقل عن أهل الحديث والحنابلة التَّجسيم والتَّشبيه بحجَّة أنَّهم يثبتون نصوص الصِّفات على ظواهرها؛ فليس بصحيح، ونقصد بذلك غالب الحنابلة لا كلَّهم؛

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ١١١.

(٢) الرِّسالة التِّسعينيَّة، ابن تيميَّة، ص: ٥٦٠.

إذ ليس هناك فرقة إلَّا وظهر فيها المخالف لأصول الفرقة؛ فكذلك الحنابلة وأهل الحديث؛ فقد ظهر فيهم من أثبت التَّجسيم إلَّا أنَّهم قلَّة لا يمثِّلون أصل المذهب.

ثالثاً ـ نفي الكيفية عن الصفات الإلهية:

ورد عن كثير من السَّلف أنَّهم يقولون عند إثبات صفة من الصِّفات أمرُّوها كما جاءت بلا كيف)، وهنا اختلف المتأخِّرون بشأن قوله: (بلا كيف) على مذهبين، وهذا الخلاف مبنيٌّ على فهم مذهب السَّلف في الصِّفات أهو التَّفويض أم هو الإثبات مع التَّفويض؟ وهل التَّفويض يكون لأصل المراد بالصِّفة أم لكيفيَّة الصِّفة؟ فأبيِّن مذهب السَّلف أوَّلاً في الصِّفات والخلاف في ذلك، ثمَّ أبيِّن الخلاف في توجيه كلمة (بلا كيف)، وأخيراً أرجِّح.

مذهب السَّلف في الصِّفات:

اختلف العلماء في بيان مذهب السَّلف في الصِّفات الخبريَّة الإلهيَّة إلى مذهبين:

أوَّلاً: مذهب من يقول بالتَّفويض: وهم أكثر المتكلِّمين، وهؤلاء يرون أنَّ مذهب السَّلف في الصِّفات هو التَّفويض، ويريدون بالتَّفويض: (**صرف اللَّفظ عن ظاهره، مع عدم التَّعرُّض لبيان المعنى المراد منه، بل يترك ويفوض علمه إلى الله تعالى بأن يقول: الله أعلم بمراده**)[1]، وهو بهذا المعنى يوافق المعنى اللُّغوي لكلمة (التَّفويض) التي تعني في اللُّغة الرَّدُّ[2]، وكأنَّهم يردُّون معنى هذه الصِّفات إلى الله؛ فهم يثبتون لفظ الصِّفة ويفوِّضون معناها إلى الله؛ ففي قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾[الفتح: ١٠] يثبتون لفظ (اليد)، ويفوِّضون معناها إلى الله للاحتمال الوارد

---

(١) النِّظام الفريد بتحقيق جوهرة التَّوحيد، محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، ص: ١٢٨.

(٢) انظر: تاج العروس، محمَّد مرتضى الزُّبيدي، ٥/ ٧١.

على اللَّفظ؛ فقد يراد بها القوَّة، وقد يراد بها المعونة، وقد يراد بها النِّعمة، وغيرها من الاحتمالات؛ فينفى العلم عن السَّلف بتحديد معنى هذه النُّصوص[١].

قال البيضاوي (٦٨٥هـ)[٢] في الطَّوالع: (**والأولى اتِّباع السَّلف في الإيمان بها والرَّدُّ إلى الله تعالى**)[٣].

وقال البيجوري (١٢٧٧هـ): (**فبعد هذا التَّأويل فوِّض المراد من النَّصِّ الموهم إليه تعالى على طريقة السَّلف**... فالسَّلف يقولون: استواء لا نعلمه، والخلف يقولون: المراد به الاستيلاء)[٤].

واحتجَّ من أسند هذا المذهب إلى السَّلف بعدَّة أدلَّةٍ منها:

الأوَّل: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[آل عمران: ٧] وموضع الشَّاهد هو الوقف على اسم الجلالة؛ فنفى العلم فيه عن الرَّاسخين في العلم، وغاية قول الرَّاسخين: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾[آل عمران: ٧][٥].

الثَّاني: إجماع السَّلف على أنَّ هذه المتشابهات لا يجوز الخوض فيها ولا البحث عن معناها، ولم ينقل عن أحد منهم البحث والخوض فيها[٦].

---

(١) انظر: أساس التَّقديس، الرَّازي، ص: ٢٣٦.

(٢) عبد الله بن عمر، ناصر الدِّين البيضاوي، (ت: ٦٨٥هـ)، قاض ومفسِّر، من مؤلَّفاته: (أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل)، و(طوالع الأنوار من مطالع الأنظار). (انظر: طبقات الشَّافعيَّة، ابن قاضي شهبة، ٢/ ١٧٢).

(٣) طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، ص: ٢٩٤.

(٤) تحفة المريد شرح جوهرة التَّوحيد (حاشية البيجوري)، ص: ١٥٦، ١٥٧.

(٥) انظر: أساس التَّقديس، الرَّازي، ص: ٢٣٩.

(٦) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٢٣٩.

الثَّالث: إنَّ آيات الصِّفات من المؤوَّل الذي يحتمل الكثير من المعاني، وليست له حقيقة مرادة ومحدَّدة؛ فيجب حملها على المجاز، وتحديد أحد المعاني المجازيَّة قول بلا علم؛ فيجب الكفُّ عن الخوض فيها إذا لم نتمكَّن من تحديد المعنى(١).

وحاصل قول هؤلاء أنَّ السَّلف لا يقولون بأنَّ المراد من آيات الصِّفات هو الصِّفة اللَّائقة بالله تعالى، بل معنى آخر الله أعلم به.

ثانياً: مذهب من يقول بإثبات المعنى وتفويض الكيف: وهؤلاء يرون أنَّ مذهب السَّلف هو إثبات معنى الصِّفة الظَّاهر منها مع تنزيه الله عن الجسميَّة والتَّشبيه، وتفويض كيفيَّة هذه الصِّفة إلى الله تعالى؛ فقوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠] يتضمَّن إثبات يد لله تعالى، لائقة به ليست كأيدي المخلوقات، ولكن كيفيَّتها لا يعلمها إلَّا الله؛ لأنَّ الله تعالى يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١]، وأسند هذا المذهب إلى السَّلف أكثر أهل الحديث والحنابلة.

قال أبو القاسم الأصبهاني (٥٣٥هـ): (فمذهب السَّلف رحمة الله عليهم أجمعين: إثباتها، وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفيَّة عنها... والطَّريقة المحمودة هي الطَّريقة المتوسِّطة بين الأمرين، وهذا لأنَّ الكلام في الصِّفات فرع على الكلام في الذَّات، **وإثبات الذَّات إثبات وجود، لا إثبات كيفيَّة**)(٢).

ومحلُّ الشَّاهد في قوله: (إثبات وجود لا إثبات كيفيَّة) أي: إثبات وجود صفة حقيقيَّة لله ﷻ، ومعنى قوله: (لا إثبات كيفيَّة) أي: لا نثبت كيفيَّة من الكيفيَّات

---

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٢٣٩.

(٢) الحجَّة في بيان المحجَّة، لأبي القاسم الأصبهاني، ١/ ١٧٤. وانظر في معنى هذا الكلام الرِّسالة التِّسعينيَّة، ابن تيميَّة، ص: ٥٦٠.

المعلومة للمخلوقات، وإنَّما نفوِّض علم كيفيَّة الصِّفة إلى الله.

وقال ابن القيِّم (٧٥١هـ): (قوله: والإياس من إدراك كنهها وابتغاء تأويلها، يعني أنَّ العقل قد يئس من تعرُّف كنه الصِّفة وكيفيَّتها؛ فإنَّه لا يعلم كيف الله إلا الله **وهذا معنى قول السَّلف بلا كيف، أي: بلا كيف يعقله البشر**)[1].

وقال: (**بل اتَّفق الصَّحابة والتَّابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها**... وأمَّا آيات الصِّفات؛ فيشترك في فهم معناها الخاص والعام، أعني فهم أصل المعنى لا فهم الكنه والكيفيَّة)[2].

وقال أبو طاهر القرشي (؟؟٥)[3]: (**وأنَّ جميع صفاته المذكورة في كتابه والمرويَّة عن رسول الله ﷺ في تضاعيف خطابه هي كما ذكرت: تُمَرُّ كما جاءت على ما وردت** من غير تأويل ولا تعطيل ولا تبديل ولا تحويل، بل يجب الإيمان بظاهرها، ولا يجوز السُّؤال عن كشف غامرها)[4].

الخلاف في توجيه كلمة (بلا كيف):

وردت هذه الكلمة عن السَّلف، ووردت أيضاً ألفاظ أخرى، واشتهرت هذه الألفاظ عن الأوزاعي (١٥٧هـ)[5]، وسفيان الثَّوري (١٦١هـ)[1]، وابن عيينة

---

(١) مدارج السَّالكين في منازل إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين، ابن قيِّم الجوزيَّة، ٣/ ٣٥٩.

(٢) مختصر الصَّواعق المرسلة، ابن القيِّم، ١/ ٤٠.

(٣) إبراهيم بن أحمد بن يوسف، أبو طاهر القرشي، (ت: ؟ ؟ ٥)، لم أجد من ترجم له.

(٤) بيان اعتقاد أهل الإيمان، أبو طاهر القرشي، ص: ٣٤.

(٥) عبد الرَّحمن بن عمرو، الأوزاعي، (ت: ١٥٧هـ)، أبو عمرو، إمام الدِّيار الشَّاميَّة، له كتاب (السُّنن)، و(المسائل) فيه سبعين ألف مسألة. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٧/ ١٠٨).

(١٩٨هـ)[٢]، والإمام مالك (١٧٩هـ)[٣]، واللَّيث بن سعد (١٧٥هـ)[٤]، وغيرهم من أئمَّة السَّلف[٥].

وعلى ما ذكرت من الخلاف حول تصوير مذهب السَّلف بين التَّفويض وبين الإثبات وتفويض الكيف، يتبيَّن توجيه هذه العبارة؛ فالذين ذهبوا إلى أنَّ مذهب السَّلف هو التَّفويض وهم أكثر المتكلِّمين قالوا: إنَّ هذه العبارة تعني نفي الكيف مطلقاً؛ فلا كيف لصفات الله تعالى، ومن ذهب إلى أنَّ مذهب السَّلف هو الإثبات مع تفويض الكيف قالوا: نثبت كيفاً لصفات الله تعالى، ولكن لا يعلمه إلَّا هو ﷻ، لأنَّ ذات الله محجوبة عنَّا، ولا نعلم كيفيَّتها؛ فكذلك صفاتها لا نعلمها، وإن كانت لها كيفيَّة.

---

(١) سفيان بن سعيد الثَّوري، (ت: ١٦١هـ)، سيِّد أهل زمانه في علوم الدِّين، ولد ونشأ في الكوفة، له: (الجامع الصَّغير)، و(الجامع الكبير). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٧/ ٢٣١).

(٢) سفيان بن عيينة، (ت: ١٩٨هـ)، محدِّث الحرم المكِّي، ولد بالكوفة، وسكن مكَّة، له: (الجامع) و(التَّفسير). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٨/ ٤٥٦).

(٣) مالك بن أنس الأصبحي، (ت: ١٧٩هـ)، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمَّة الأربعة عند أهل السُّنَّة، وإليه تنسب المالكيَّة له: (الموطَّأ)، و(الرَّدُّ على القدريَّة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٨/ ٤٩).

(٤) اللَّيث بن سعد الفهمي، (ت: ١٧٥هـ)، إمام أهل مصر في عصره، ألَّف في ترجمته ابن حجر العسقلاني كتاب: (الرَّحمة الغيثيَّة في التَّرجمة اللَّيثيَّة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٨/ ١٣٨).

(٥) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، اللَّالكائي، ٣/ ٤٣١، ٥٠٣، ٥٢٧، الصِّفات، الدَّارقطني، ص: ٤١، ٤٢.

المناقشة والتَّرجيح:

أمَّا فيما يتعلَّق بمذهب السَّلف؛ فأرى أنَّ مذهب من قال بأنَّ السَّلف يرون إثبات الصِّفات وتفويض كيفيَّتها هو الأقوى؛ لأنَّه لا يتصوَّر أن يخبر الله ﷻ عن شيءٍ لا يفهم معناه من هم أقرب البشر إلى النَّبيِّ ﷺ؛ فقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه: ٥] لا يتصوَّر أن يكون السَّلف قد كانوا يعتقدون بأنَّ كلمة (استوى) لا معنى لها، ومن ثمَّ إذا سلمنا؛ فعن أيِّ شيء أخبر في الآية؟.

وأمَّا عبارة (بلا كيف)؛ فلا يتصوَّر صفة بلا كيف وقول السَّلف بهذه العبارة يعني: عدم إثبات كيفيَّة محدَّدة، وتفويض الكيفيَّة إلى الله، أي: أنَّه يوجد كيفيَّة ولكن لا نعلمها، الله تعالى يعلمها.

والدَّليل على ذلك قول الإمام مالك عن الاستواء: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول)؛ فأثبت الصِّفة، ثمَّ فوَّض الكيفيَّة، وأيضاً فإنَّ عبارة (بلا كيف) تدلُّ على إثبات معنى الصِّفات؛ لأنَّهم لو كانوا لا يعتقدون ثبوته ما احتاجوا إلى نفي كيفيَّته؛ فإنَّ غير الثابت لا وجود له في نفسه، وما من شيءٍ ثابت إلَّا وله كيفيَّة، فاليد لها كيفيَّة، والوجه له كيفيَّة، والعين لها كيفيَّة، ولكنَّنا قَصُرَت عقولنا عن إدراكها ومعرفتها.

ويلزم الذين يحملون هذه العبارة على نفي الكيف أن ينفوا الكيفيَّة بصفة الرُّؤية يوم القيامة للمؤمنين، وإذا نفوها؛ فكيف تثبت الرُّؤية؟، وهذا ما أشار إليه ابن عاشور (١٣٩٣هـ) في تفسيره حيث قال:

(ولذلك كان أئمَّة أهل السُّنَّة محقِّين في الاستدلال بسؤال موسى رؤية الله على إمكانها **بكيفيَّةٍ تليق بصفات الإلهيَّة لا نعلم كنهها، وهو معنى قولهم: (بلا كيف)**[١].

(١) التَّحرير والتَّنوير، ابن عاشور، ٩/ ٩١.

وقال في موضع آخر: (ويحسن أن نفوِّض كيفيَّتها إلى علم الله تعالى كغيرها من المتشابه الرَّاجع إلى شؤون الخالق تعالى، وهذا معنى قول سلفنا: **إنَّها رؤية بلا كيف، وهي كلمة حقٍّ جامعة، وإن اشمأزَّ منها المعتزلة**)(١).

وبهذا التَّفسير لا نقول بأنَّ الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) قد تناقض لما قال: (**وأنَّ له** ﷻ **يدين بلا كيف كما قال** ﷻ: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: ٧٥]، **وكما قال**: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة: ٦٤])(٢)، ثمَّ قال في الكتاب نفسِهِ في موضع آخر عن صفة اليدين: (بل واجب **أن يكون قوله تعالى**: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ **إثبات يدين لله تعالى في الحقيقة غير نعمتين**)(٣)؛ فلو كان قوله: (بلا كيف) نفياً للكيفيَّة مطلقاً لما قال (على الحقيقة) في الموضع الآخر.

وأكَّد ذلك الإمام القرطبي (٦٧١هـ) في تفسيره حين تكلَّم عن مذهب السَّلف في صفة الاستواء حين قال: (**وقد كان الصَّدر الأوَّل لا ينفون الجهة، بل نطقوا هم والكافَّة بإثباتها لله تعالى**، كما نطق كتابه وأخبر رسوله ﷺ ولم ينكر أحد من السَّلف الصَّالح أنَّه استوى على العرش حقيقة؛ وخصَّ العرش بذلك دون غيره؛ لأنَّه أعظم مخلوقاته، وإنَّما جهلوا كيفيَّة الاستواء؛ فإنَّه لا تعلم حقيقته، كما قال مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول، والسُّؤال عن الكيف بدعة)(٤).

وهذا أيضاً مذهب الشَّوكاني (١٢٥٠هـ) حيث قرَّره في كتابه (التُّحف في

---

(١) المرجع السَّابق، ٢٩/ ٣٥٥.

(٢) الإبانة عن أصول الدِّيانة، الأشعري، ص: ٤٤.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ١١٢.

(٤) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٧/ ٢١٩.

مذهب السَّلف)؛ فقال وهو يحكي مذهب السَّلف: (**يقولون ـ** يريد السَّلف ـ **نحن نثبت ما أثبته الله لنفسه من استوائه على عرشه على هيئة لا يعلمها إلَّا هو، وكيفيَّة لا يدري بها سواه**)[١].

* * *

*** المطلب الثَّاني ـ إطلاق الألفاظ على غير معانيها:**

هذا المطلب قسمته إلى قسمين: أوَّلاً: الكلام عن حلول الحوادث في الذَّات الإلهيَّة، وأثر الفهم الخاطئ في نقل القول، وثانياً: الكلام عن لفظ (الخلق) في مسألة خلق أفعال العباد، ومراد المعتزلة من قولهم بأنَّ العبد يخلق فعل نفسه.

*** أولاً ـ حلول الحوادث في الذات الإلهية:**

وهذه من المسائل العويصة بين علماء الكلام، والحلول في الاصطلاح عرَّفه الجرجاني؛ فميَّز بين نوعين من الحلول.

الأوَّل: الحلول الجواري: وهو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر، كحلول الماء في الكوز.

الثَّاني: الحلول السَّرياني: وهو عبارة عن اتِّحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد[٢].

وأمَّا لفظ الحوادث؛ فهو جمع حادث، وهو ما يكون مسبوقاً بالعدم ويسمَّى حدوثاً زمانيّاً، أي: ظهر من العدم إلى الوجود، وقد يعبَّر عن الحدوث بالحاجة إلى

---

(١) التُّحف في مذهب السَّلف، الشَّوكاني، ص: ٢٦.

(٢) انظر: التَّعريفات، الجرجاني، ص: ١٢٥.

الغير، ويسمَّى حدوثاً ذاتيّاً، وهو ضدُّ القديم الذي يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذَّات، ويطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، وهو القديم بالزَّمان، وكلُّ قديم بالذَّات قديم بالزَّمان، والعكس ليس بصحيح[1].

ومعنى حلـول الحـوادث في الذَّات الإلهيَّة أي: قيامها بها، وقد ذهب أكثر المتكلِّمين إلى منع قيام الحوادث في الذَّات الإلهيَّة، قال الجويني (٤٧٨هـ): (**ممَّا يخالف الجوهر فيه حكم الإله: قبول الأعراض وصحَّة الاتِّصاف بالحوادث، والرَّبُّ ﷻ يتقدَّس عن قبول الحوادث**)[2].

نسبة القول بحلول الحوادث في الذَّات الإلهيَّة إلى أهل الحديث:

وقد نقل أكثر أهل الفرق عن الكرَّامية[3] ـ أتباع محمَّد بن كرَّام (٢٥٥هـ)[4] ـ تجويز حلول الحوادث في الذَّات الإلهيَّـة[5]، كما ينقل القول بتجويـزه عـن أكثـر

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١١٠، ٢٢٣.

(٢) الإرشاد في أصول الدِّين، الجويني، ص: ٤٤.

(٣) الكرَّاميَّـة: أتباع محمَّد بن كرَّام، وهـو من سجستان، وكان ممَّن يثبت الصِّفات على أنَّها تجسيم وتشبيه كما ذكر الشَّهرستاني، ويندرج ضمن هذه الفرقة مجموعة من الفرق: (العابديَّة، التُّونيَّة، الزِّرينيَّة، الحماقيَّة، السُّورميَّة، اليونانيَّة، الإسحاقيَّة، الواحديَّة، الهيصميَّة)، نقل عنه أنَّـه كان يرى بأنَّ الله في جهـة، وأنَّه مماسٌّ للعرش، له: (عذاب القبر). (الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ١/ ٩٩، اعتقادات المسلمين والمشركين، الرَّازي، ٦٧).

(٤) محمَّد بن كرَّام بن عراق بن حزابة، (ت: ٢٥٥هـ)، إمام الكرَّاميَّة، جاور بمكَّـة ورحـل إلى نيسابور، ثمَّ رحل إلى الشَّام، وخرج منها إلى القدس، ويعدُّ عند كثير من أهل الإسلام من المبتدعة. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١١/ ٥٢٥).

(٥) انظر: الإرشاد، الجويني، ص: ٤٤، الملل والنِّحـل، الشَّهرستاني، ١/ ٢٦، الفَرْقُ بين =

الحنابلـة وأهل الحديث، ويسمُّونها بـ: (الأفعال الاختياريَّة) وهو صحيح النِّسبة إليهم إلَّا أنَّ التَّشنيع كثر عليهم في ذلك، وسأبيِّن مرادهم من ذلك، وأنَّ كلامهم قد فهم خطأ، وأنَّ التَّشنيع عليهم في ذلك ليس في مكانه.

استدلَّ المتكلِّمون الذين منعوا حلول الحوادث في الذَّات الإلهيَّة بأنَّ الله تعالى لو قبل الحوادث لما خلا منها، وما لم يخلُ من الحوادث لم يسبقها، والقول بجواز قيام الحوادث أو صفة حادثة في الذَّات الإلهيَّة يؤدِّي إلى حدوث الصَّانع[1].

وأمَّا ما دفع من قال بجوازه من أهل الحديث والحنابلة إلى ذلك؛ فهو أنَّهم يثبتون صفات المشيئة الإلهيَّة، أي: الصِّفات التي ترجع إلى مشيئة الله تعالى كصفة الكلام والضَّحك والعجب والفرح، وهي الصِّفات الفعليَّة، ولذلك يعبِّرون عن هذا القيام بقيام الأفعال؛ لأنَّها ترجع إلى اختيار الله ﷻ، وأخذوا هذه القاعدة من قـول السَّـلف (يتكلَّم متى يشاء وكيف شاء أنَّى شاء)، قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (والمقصود هنا: **الكلام في مسألة حلول الحوادث** التي جعلتها الجهميَّة من المعتزلة ومن اتَّبعهم من الأشعريَّة وغيرهم أصلاً عظيماً في تعطيل ما جاء في الكتاب والسُّنَّة من ذلك كقولـه: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾[الأعراف: ٥٤] ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩، فصلت: ١١] وغير ذلك)[2].

= الفِرَق، البغدادي، ص: ٢٠٤، اعتقادات المسلمين والمشركين، الرَّازي، ص: ٦٧، البحر المحيط في تفسير القرآن، أبو حيَّان، ٣/ ٤٦٥.

(١) انظر: الإرشاد في أصول الدِّين، الجويني، ٤٤، التَّذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه، ص: ٩١.

(٢) الفتاوى الكبرى، ابن تيميَّة، ٦/ ٥٥١.

واستدلُّوا أيضاً بقولـه تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[النِّساء: ١٦٤]؛ فإنَّ الله أكَّد الكلام بالمفعول المطلق؛ فيدلُّ هذا على أنَّ كلام الله ﷻ لموسى لم يكن أزليًّا، ثمَّ سمعـه موسى عند التَّعلُّق، ولكن حدث حقيقـة في تلك اللَّحظـة التي سمع فيها موسـى الكلام من الله تعالى، واستدلُّوا أيضاً بقولـه تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلۡأَجَلَ وَسَارَ بِأَهۡلِهِۦٓ ءَانَسَ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ نَارٗاۖ قَالَ لِأَهۡلِهِ ٱمۡكُثُوٓاْ إِنِّيٓ ءَانَسۡتُ نَارٗا لَّعَلِّيٓ ءَاتِيكُم مِّنۡهَا بِخَبَرٍ أَوۡ جَذۡوَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ لَعَلَّكُمۡ تَصۡطَلُونَ ۝٢٩ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[القَصص: ٢٩، ٣٠]؛ فقالوا: قوله: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠] تكلَّم فيـه الله ﷻ لموسى مباشرة في ذلك الموقف في البقعـة المباركة من الشَّجرة[١].

وأمَّا الدَّليل الذي استدلَّ بـه المتكلِّمون على نفي جواز حلول الحوادث في الذَّات الإلهيَّة، وهـو أنَّ ما قام بـه حادث؛ فهو حادث؛ لأنَّـه لا ينفك عنـه؛ فقد فنَّده الآمدي (٦٣١هـ)؛ فقال: (**اعلم أنَّ هذا المسلك ضعيفٌ جدًّا**، وذلك أنَّه وإن تسومح بتسليم أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث، لكن لا يلزم من كون الباري تعالى قابلاً للحوادث أن لا يخلو عنهـا...)[٢]، ثمَّ تكلَّم في دليلهم الآخـر، وهـو قولهم من قامت به صفة حادثة لزم حدوث الباري؛ فقال في نقضها: (**وهذا الطَّريق أيضاً من النَّمط الأوَّل من الفساد**...)[٣]، ثمَّ ذكر بقيَّـة حججهـم، وفنَّدها حجَّـة

---

(١) انظر: الفتاوى الكبرى، ابن تيميَّة، ٦/ ٥٥١.

(٢) غاية المرام من علم الكلام، الآمدي، ص: ١٦٥.

(٣) غاية المرام من علم الكلام، الآمدي، ص: ١٦٧.

حجَّة، مع أنَّه قرَّر منع هذا الحلول بدليله هو، ومختصره:

أنَّه لو جاز قيام الحوادث في الذَّات الإلهيَّة؛ فهذا إمَّا:

- أنَّـه لا يوجب لله نقصاً ولا كمالاً: وهو باطل؛ لأنَّ وجود الشَّيء بالنِّسبة إلى نفسه أشرف له من عدمه.

- أو أنَّه يوجب له كمالاً: وهو باطل أيضاً؛ وإلَّا لوجب قدمها لضرورة ألَّا يكون الباري ناقصاً محتاجاً إلى ناحية كمال في حال عدمها.

- أو أنَّـه يوجب لـه نقصاً: وهو صحيح؛ لفساد ما سبق على طريقة السَّبر والتَّقسيم، ومحال أن يكون الله ناقصاً[1].

والذي ينقض هذا الدَّليل هو قوله: (ولا جائز أن يقال إنَّها موجبة لكماله، وإلا لوجب قدمها لضرورة ألَّا يكون الباري ناقصاً محتاجاً إلى ناحية كمال في حال عدمها)؛ فإنَّه لا يلزم إن كان الله قديماً أن تكون الصِّفة الحادثة قديمة؛ لأنَّ هذه الصِّفة فعل من أفعال الله تعالى، وليست معنى يقوم بذاته كالصِّفات الذَّاتيَّة، وهو محلُّ النِّزاع، ثمَّ إنَّ الأدلَّة السَّمعيَّة القطعيَّة سواء في الكتاب أو في السُّنَّة وردت في إثبات الصِّفات الفعليَّة الاختياريَّة، وإن كان الآمدي يرى أنَّها ظنِّيَّة، كما قرَّرها في آخر بحثه فقال: (ولعلَّ الخصم قد يتمسَّك ههنا بظواهر من الكتاب والسُّنَّة وأقوال بعض الأئمَّة، **وهي بأسرها ظنِّيَّة**، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعيَّة؛ فلهذا آثرنا الإعراض عنها، ولم نشغل الزَّمان بإيرادها)[2].

---

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١٦٩، ١٧٠.

(٢) غاية المرام من علم الكلام، الآمدي، ص: ١٧٦.

قلت: لو كانت الأدلَّة العقليَّة المذكورة قطعيَّة لما حدث فيها الاختلاف، ولما نقضت بدليل عقلي قد لا يفوقها في الإحكام، ثمَّ إنَّ الآمدي نفسه يقرِّر في كتابه الأبكار أنَّ الدَّليل السَّمعيَّ يفيد اليقين إذا احتفَّ بالقرائن؛ فيقول: (**وأمَّا ما قيل في بيان أنَّ الدَّليل السَّمعيَّ ظنِّيٌّ**؛ فإنَّما يصح أن لو لم تقترن به قرائن مفيدة للقطع وإلَّا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا، ولا يخفى أنَّ ذلك ممكن في كلِّ نقليٍّ غير ممتنع)[1]، ثمَّ بيَّن بعد قوله هذا أنَّ المطلوب: منه ما لا يعرف إلَّا بالدَّليل العقليِّ، ومنه ما لا يعرف إلَّا بالدَّليل السَّمعي، ومنه ما يعرف بالدَّليلين معاً، وهذا الأخير كخلق أفعال العباد كما قال الآمدي[2] وخلق الأفعال يشارك حلول الحوادث بأنَّ مرجعهما كلاهما إلى أفعال الله تعالى، ثمَّ إنَّ القرينة دلَّت على إفادة الدَّليل النَّقلي ـ الدَّال على حلول الحوادث ـ اليقين، وهذه القرينة هي النُّقول التي نقلت عن السَّلف من قولهم: (إنَّه تعالى لم يزل متكلِّماً إذا شاء، ومتى شاء، وكيف شاء)[3]؛ فقولهم: (متى شاء) دلَّ على رجوع ذلك إلى فعل الله الاختياري؛

(١) أبكار الأفكار، الآمدي، ٤/ ٣٢٦.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ٤/ ٣٢٦.

(٣) ومنها ما روى البخاري في صحيحه عن سعيد بن جبير عن ابن عبَّاس (أنَّه سأله سائل عن قوله: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[النِّساء: ٩٦]، ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[النِّساء: ٥٦]، ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[النِّساء: ٥٨]؛ فكأنَّه كان ثمَّ مضى، فقال ابن عبَّاس: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[النِّساء: ٩٦] سمَّى نفسه ذلك، وذلك قوله، أي: لم يزل كذلك. (أخرجه البخاري، كتاب التَّفسير، سورة السُّجدة، برقم: (٤٥٣٧)، ٤/ ١٨١٤، وسئل جعفر الصَّادق عن قوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[المؤمنون: ١١٥] لم خلق الله الخلق؟ فقال: لأنَّ الله كان محسناً بما لم يزل فيما لم يزل إلى ما لم يزل. (نقله ابن تيميَّة عن الثَّعلبي في تفسيره. (انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٥/ ٥٣٨)؛ وسأشير إلى بعضها في فصل الإلهيَّات.

فالله تعالى إذا أراد شيئاً قال له (كن) فيكون، في أيِّ وقت شاء لا بكلام أزلي، ذلك أنَّ صفة الكلام لها اعتباران:

الأوَّل: الصِّفة الأزليَّة القائمة بذات الله تعالى.

والثَّاني: أفراد الكلام التي يتكلَّم الله بها متى شاء إذا أراد شيئاً، وهذه الثَّانية ترجع إلى المشيئة الإلهيَّة، ولذلك أكَّد الله ﷻ لَّما كلَّم موسى بالمصدر؛ فقال: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[النِّساء: ١٦٤]؛ فبيَّن بذلك نفي المجاز عن الآية، وأنَّ الله قد تكلَّم مع موسى حقيقة في تلك اللَّحظة، ولم يكن تعلُّقاً للصِّفة القديمة[١].

فتبيَّن أنَّ هذه المسألة لم يقطع العقل بمنعها، وأنَّ الخلاف فيها معتبر، وأنَّ الدَّليل السَّمعي أقرب إلى الجواز منه إلى المنع، فلا يجوز التَّشنيع على أهل الحديث والحنابلة بتجويزهم ذلك على الله تعالى، خاصَّة وأنَّ معهم الدَّليل النَّقلي ونقول السَّلف.

ثانياً ـ لفظ (الخلق) في مسألة أفعال العباد:

المراد في الكلام هنا ليس هو التَّفصيل في مسألة خلق أفعال العباد؛ فإنَّها ستأتي في بحث خلق أفعال العباد في فصل الإلهيَّات، وإنَّما الكلام هنا عن معنى الخلق عند من قال بأنَّ العبد يخلق فعل نفسه، وهم المعتزلة؛ فقد شنَّع عليهم الكثير من العلماء في هذه المسألة، حتَّى نقل التَّفتازاني(٧٩٣هـ)[٢] عن علماء ما وراء

---

(١) شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العزِّ الحنفي، ص: ١٢٢، ١٢٣.

(٢) مسعود بن عمر بن عبد الله، التَّفتازاني، (ت: ٧٩٣هـ)، من أئمَّة اللُّغة العربيَّة والبيان والمنطق وعلم الكلام، توفِّي في سمرقند، له: (تهذيب المنطق)، و(شرح مقاصد الطَّالبين). (انظر: الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ٦/ ١١٢).

النَّهر أنَّهم قالوا: (إنَّ المجوس أسعد حالاً منهم حيث لم يثبتوا إلَّا شريكاً واحداً، والمعتزلة أثبتوا شركاء لا تحصى)[١].

وأكَّد هذا الكلام أبو المظفَّر الإسفراييني (٤٧١هـ) حين قال: (**ومما اتَّفقوا عليه قولهم: إنَّ أفعال العباد مخلوقة لهم**، وإنَّ كلَّ واحد منهم ومن جملة الحيوانات كالبقَّة والبعوضة والنَّملة والنَّحلة والدُّودة والسَّمكة خالق خلق أفعاله)[٢].

ومحلُّ الخلاف هو في عبارة (خلق) وهل أراد المعتزلة بقولهم بخلق العبد لفعله هو الخلق على سبيل التَّفويض والاستقلال والاستبداد من العبد بالفعل؟ وسأبيِّن معنى الخلق في اللُّغة والاصطلاح، ثمَّ أبيِّن مراد المعتزلة من قولهم.

تعريف الخلق لغة واصطلاحاً:

الخَلْقُ لغةً: الخَلْقُ مصدر خَلَقَ الله الخلقَ يخلقهم خَلْقاً، ثمَّ سُمُّوا بالمصدر، واسم المفعول: مخلوق، وهو في اللُّغة التَّقدير[٣]، والخلق من الله تعالى إيجاد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة، أي: ليس على مثال سابق[٤]، ومنه اسم الله (الخالق) و(الخلَّاق)، وفي القرآن: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾[الحشر: ٢٤]، وقوله: ﴿بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴾[يس: ٨١][٥].

---

(١) شرح العقائد النَّسفيَّة، التَّفتازاني، ص: ١٠٩.

(٢) التَّبصير في الدِّين، أبو المظفَّر الإسفراييني، ص: ٦٤.

(٣) انظر: مختار الصَّحاح، ١/ ١٩٦، معجم مقاييس اللُّغة، ٢/ ٢١٣، الكلِّيَّات، أبو البقاء، ١/ ٦٧٣، ٦٧٤.

(٤) انظر: لسان العرب، ٢/ ١٦٥، تاج العروس، ٢٥/ ٢٥١، تهذيب اللُّغة، ٧/ ١٧.

(٥) انظر: المحكم والمحيط الأعظم، ٤/ ٥٣٥.

والخلَّاق لا يجوز إطلاقه إلَّا على الله ﷻ، وأمَّا (الخالق)؛ فقد أُطْلِق كما في قوله تعالى على لسان عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام: ﴿أَنِّيٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾[آل عمران: ٤٩]، والمراد منه التَّقدير، وليس إحداث المعدوم، كما في قوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[المؤمنون: ١٤] أي: أحسن المقدِّرين، وكذلك قوله: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾[العنكبوت: ١٧]، أي: تقدِّرون كذباً[١]، ولذلك قيل: إنَّ الخلق من العبد ما يكون من موجود، أي: مثال سابق، والإبداع على شيء مخترع لم يكن له مثال وإن كانت مادَّته موجودة[٢].

وأمَّا الخلق **اصطلاحاً**؛ فقد ميَّز الجرجاني (٨١٦هـ) بين الخلق وبين الإبداع؛ فعرَّف الخلق بأنَّه: إيجاد شيء من شيء، ولذا قال الله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ﴾ [الرَّحمن: ٣]؛ لأنَّ الإنسان خلق من تراب كما دلَّ عليه في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾[الحج: ٥]، والإبداع هو الخلق على غير مثال سابق، وهو أعمُّ من الخلق، ولذلك قال تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [البقرة: ١١٧][٣]، وهذا مشكل؛ لأنَّه قد وردت آيات في خلق السَّموات والأرض كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[البقرة: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[آل عمران: ١٩١]، وكذلك قوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[الأنعام: ١] وغيرها من الآيات؛ فلم ينفرد ذكر السَّموات والأرض بالإبداع.

---

(١) انظر: لسان العرب، ٢/ ٢٦٥، تاج العروس، ٢٥/ ٢٥١، تهذيب اللُّغة، ٧/ ١٧.

(٢) انظر: الكلِّيَّات، أبو البقاء الحسيني، ٤/ ١٢٠.

(٣) انظر: التَّعريفات، الجرجاني، ١/ ٢١.

وقد تفطَّن لذلك المناوي (١٠٣١هـ)؛ فأشار إلى أنَّ الخلق يستعمل في إبداع الشَّيء من غير أصل ولا اقتداء؛ فوحَّد بهذا الكلام بين معنيي الخلق والإبداع؛ لأنَّه مثَّل له بخلق السَّموات والأرض، ثمَّ قال: (**ويستعمل** - يريد لفظ الخلق - **في إيجاد شيءٍ من شيء**)[1]، ومثَّل له بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ﴾[النِّساء: ١].

ثمَّ قال كلمة مهمَّة وهي: (**وليس الخلق الذي هو الإبداع إلَّا لله، وأمَّا بالاستحالة** - يريد بالتَّقدير - **فقد جعله الله لغيره أحياناً**)[2]، وهو من أفضل الكلام في معنى الخلق.

والخلاصة أنَّ الخلق يكون من الله تعالى ويكون من العبد: فإذا كان من الله؛ فله معنيان: الأوَّل: الخلق على غير مثال سابق، ويسمَّى (الإبداع)، والثَّاني: خلق شيءٍ من شيء، ويسمَّى التَّقدير، وإذا كان الخلق من العبد؛ فإنَّ له معنى واحداً، وهو التَّقدير، أي: الخلق من شيءٍ، ويدلُّ على ذلك قوله تعالى على لسان عيسى ابن مريم: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾[آل عمران: ٤٩]؛ فخلق عيسى كان من شيءٍ وهو الطِّين، وأمَّا أصل الخلق فهو من الله، ولذلك قال (بإذن الله).

ولذلك فالمعتزلة لما استدلُّوا بقوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعۡبُدُونَ مَا تَنۡحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾[الصَّافات: ٩٥، ٩٦] كانت اللُّغة معهم؛ لأنَّه أسند إليهم النَّحت، وهو تقديرٌ وخلقُ شيءٍ من شيء، ثمَّ أسند فعل أصل الخلق - الذي هو إخراج

---

(١) التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، المناوي، ص: ٣٢٤.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٣٢٤.

المادَّة من العدم وهو في هذه الآية مادَّة النَّحت في الأصنام ـ إلى الله تعالى.

قال القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ): (وربَّما قيل في قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[الصافات: ٩٥] أليس في ذلك تصريح بخلق أعمال العباد؟ وجوابنا **أنَّ المراد والله خلقكم وما تعملون من الأصنام**؛ فالأصنام من خلق الله، وإنَّما عملكم هو نحتها وتسويتها)[١].

مراد المعتزلة من قولهم بخلق العبد لفعله:

النَّصُّ السَّابق للقاضي عبد الجبَّار يبيِّن مراد المعتزلة من قولهم بخلق العبد لفعل نفسه، ألا وهو التَّقدير، وليس الخلق من العدم، والذي يدلُّ على أنَّ هذا هو مراد المعتزلة من الخلق نصوص كثيرة لهم منها:

قال الزَّمخشري (٥٣٨هـ)[٢] في تفسيره: (والأصنام جواهر وأشكال؛ **فخالق جواهرها الله، وعاملو أشكالها الذين يشكِّلونها** بنحتهم وحذفهم بعض أجزائها، حتَّى يستوي التَّشكيل الذي يريدونه)[٣].

وقد بيَّن ذلك الصَّنعاني (١١٨٢هـ)، وقال بعد أن بيَّن أنَّ أشهر معاني الخلق هو التَّقدير، وأنَّه هو المراد عند المعتزلة: (**ولا نزاع في أنَّ الأفعال مخلوقة بهذا المعنى**)[٤].

ثمَّ قال بعد ذلك: (إذا عرفت ذلك؛ فاعلم أنَّه اشتهر في كتب الأشعريَّة

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٣٥٤.

(٢) محمود بن عمر، الزَّمخشري، (ت: ٥٣٨هـ)، جار الله، من أئمَّة العلم والتَّفسير واللُّغة والآداب، من أشهر كتبه: (الكشَّاف) في التَّفسير، و(أساس البلاغة)، و(المفصَّل). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٠/ ١٥٣).

(٣) الكشَّاف، الزَّمخشري، ٤/ ٥٣.

(٤) إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، الصَّنعاني، ص: ٢٨٩.

عن المعتزلة القول بأنَّهم خالقون لأفعالهم... **والذي رأيناه في كتب المعتزلة أنَّ الأكثر منهم قالوا بجواز تسمية فعل العباد خلقاً؛ وخالفهم في ذلك أبو القاسم الكعبي وأتباعه...** ثمَّ صرَّحوا أنَّ ذلك الجواز باعتبار اللُّغة، وبالنَّظر إليها لا باعتبار الشَّرع؛ فإنَّ الأكثر من المجوِّزين صرَّحوا بأنَّه ممتنع أن يسمَّى العبد خالقاً وفعله خلقاً، بل قالوا: لا يقال: خلق إلَّا الله تعالى، ولا يخفاك أنَّ الخلق بمعنى التَّقدير لا نزاع في إطلاقه بين الطَّائفتين)[١].

وقال القاسم الرَّسِّي (٢٤٦هـ)[٢]: (وأفعال العباد في ذلك لم يخلقها الله ﷻ، **ولكن الله أوجد ما ذكر من أصولها والعباد صنعوا** ما صنعوا فيها، وعملوا ما عملوا منها)[٣].

وقال الشَّريف المرتضى (٤٣٦هـ)[٤] في رسائله: (اعلم أنَّ الأفعال التي تظهر في أجسام العباد على ضربين: ... والضَّرب الآخر مثل قيامنا وقعودنا... **فقال أهل الحق: كلُّ هذا التَّصرُّف فعل العباد انفردوا به لا صنع لله تعالى فيه، وإن كان**

(١) المرجع السَّابق، ص: ٢٩٢، ٢٩٣.

(٢) القاسم بن إبراهيم، الرَّسِّي، (ت: ٢٤٦هـ)، من كبار أئمَّة الزَّيديَّة، فقيه شاعر، له: (الإمامة)، و(الرَّدُّ على ابن المقفع)، و(العدل والتَّوحيد). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٨/ ٩١).

(٣) الرَّدُّ والاحتجاج على الحسن بن محمَّد بن الحنفيَّة، ضمن رسائل العدل والتَّوحيد، القاسم الرَّسِّي، ص: ٦٤٥.

(٤) علي بن الحسين بن موسى بن محمَّد، الشَّريف المرتضى، (ت: ٤٣٦هـ)، أحد الأئمَّة في علم الكلام والأدب، وأحد أئمَّة المعتزلة، له: (تنزيه الأنبياء)، و(الشَّافي في الإمامة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٧/ ٨٦).

هو المُقْدِرُ لهم عليه)[١].

ومن ثمَّ فلا يذمُّ المعتزلة على هذا القول، وخاصَّة أنَّ قولهم بالخلق، جاء في القرآن ما يؤيِّده في قولـه تعالى: ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [آل عمران: ٤٩]؛ فسمَّى فعل عيسى خلقاً.

وبذلك يعلم أنَّ ما اشتهر من أنَّ المعتزلة يحملون لفظ الخلق على أنَّ العبد يخلق فعلـه من العـدم أو على غير مثال سـابق غير صحيح وخطـأ في فهـم قـول المعتزلة، وإطلاق للفظ على غير معناه المراد عند صاحبه.

❐ ❐ ❐

(١) رسائل الشَّريف المرتضى في أصول الدِّين، المجموعة الثَّالثة، ص: ١٨٩.

الفصل الثاني

الخطأ في نقل الرأي عن صاحبه في الإلهيات

وفيه ثلاثة مباحث:

* المبحث الأول: مسائل الإيمان والتوحيد والعالم.

* المبحث الثاني: مسائل الصفات الإلهية.

* المبحث الثالث: مسائل الأفعال الإلهية.

الفصل الثاني
الخطأ في نسبة الآراء في الإلهيات

المبحث الأول
مسائل الإيمان والتوحيد والعالم

مسائل الإيمان هي المسائل التي تتعلَّق بإيمان المرء وزيادته ونقصانه والتَّقليد فيه وصحَّته ونقضه وغيرها.

وأمَّا مسائل التَّوحيد فتتعلَّق بوحدانيَّة الله تعالى والرَّدِّ على جحوده والإلحاد به.

وأمَّا مسائل العالم فتتعلَّق بقدم العالم وحدوثه وتسلسل الحوادث في الماضي.

* * *

* المطلب الأوَّل ـ قضايا الإيمان والتوحيد:

وسأقسم هذا المطلب إلى فقرتين:

أولاً ـ قضايا الإيمان:

الإيمان لغة: مصدر آمن، وغالباً ما يكون بمعنى التَّصديق، ومنه قوله الله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ﴾[يوسف: ١٧]، وقوله: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ لِى فَٱعْتَزِلُونِ﴾[الدخان: ٢١]، ويأتي بمعنى الأمان[1].

---

(١) انظر: لسان العرب، مادَّة (أمن)، ١٣/ ٢١، المعجم الوسيط، مادَّة (أمن)، ١/ ٢٨.

والإيمان اصطلاحاً: هو تصديق الرَّسول ﷺ فيما جاء به من عند الله، مع إظهار الخضوع والقبول لما أتى به[١]، واختلف في حقيقته على مذاهب:

١ ـ الإيمان: اعتقاد بالجنان وعمل بالأركان وقول باللِّسان: وينسب هذا المذهب إلى السَّلف الصَّالح والمحدِّثين، وإلى الخوارج والمعتزلة[٢].

٢ ـ الإيمان: اعتقاد بالجنان وقول باللِّسان، وهو قول المرجئة[٣].

٣ ـ الإيمان: اعتقاد بالجنان وقول باللِّسان، مع عدم ترك العمل، وهو قول مرجئة السُّنَّة (أبو حنيفة)[٤]، وقد حقَّقنا هذا القول عن أبي حنيفة في التَّمهيد.

٤ ـ الإيمان هو التَّصديق القلبي، وهو مذهب الأشاعرة[٥].

نسبة القول بأن المعتقد لا عن دليل ليس بمؤمن إلى المعتزلة

نقل هذه النِّسبة النَّسفي في التَّبصرة، والبغدادي في أصول الدِّين، والصَّابوني في البداية من الكفاية[٦].

وهذه النِّسبة إلى المعتزلة في صحَّتها عنهم شك، ذلك أنَّ القاضي عبد الجبَّار قد نفاها عنهم، فقال: (**فإن قيل: أفيلزمهم معرفة كلِّ الذي تذكرونه من المسائل؟ قيل له: لا، وإنَّما يلزمهم الجمل من ذلك، ما لم تحدث عليهم شبهة تشككهم فحينئذ**

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهيَّة الكويتيَّة، ٨/ ٤١٤.

(٢) انظر: الإيمان بين السَّلف والمتكلِّمين، أحمد بن عطيَّة، ص: ١٨، ٨٠، ١٢١.

(٣) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٩١.

(٤) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١٠٦، ١٠٧.

(٥) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١٥١.

(٦) انظر: تبصرة الأدلَّة، ١/ ٤٣، أصول الدِّين، ص: ٢٨٠، البداية من الكفاية، ص: ١٥٤.

يلزمهم النَّظر فيما يزيل تلك الشُّبهة)[١]، فاكتفى القاضي ببيان أنَّ الواجب على المقلِّد أن يعلم أصول المسائل وجملها، ولا حاجة إلى معرفة كلِّ مسألة بتفاصيلها.

ونفى هذه النِّسبة الملاحمي (٥٣٦هـ) في فائقه؛ فبيَّن أنَّ العوام قد كلِّفوا أن يسمعوا أوائل الدَّلائل التي تتسارع إلى فهم كل عاقل؛ فإن هم فهموا ذلك كفاهم، ولا يكلَّفون بالأبحاث العميقة والغامضة، وأنَّ ترتيب الأدلَّة وتركيبها منطقيًّا أو نظريًّا ليس بشرط للعلم بالله تعالى وبصفاته، وأنَّ من يعجز عن النَّظر في أوائل المسائل وغوامضها وفروعها غير مكلَّف مثل كثير من العوام والعبيد والنُّسوان[٢].

ولابدَّ من التَّنبيه إلى أنَّ البغدادي الذي نقل هذه النِّسبة من المتشدِّدين على المعتزلة؛ فلا يكاد يحكي قولهم كما هو، ولكن ينقل مذهبهم بأشنع ما يكون حتَّى ينفر النَّاس منه، وقد أشار إلى ذلك فخر الدِّين الرَّازي في مناظراته أثناء كلامه عن كتاب الملل للشَّهرستاني حيث عابه لاعتماده على البغدادي كمرجع أصيل لتوثيق أقوال وآراء الفرق.

قال الرَّازي: (**وهذا الأستاذ كان شديد التَّعصُّب على المخالفين، ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه الصَّحيح**)[٣]، وعن البغدادي نقل غيره هذه النِّسبة[٤]، وقد

---

(١) انظر: المختصر في أصول الدِّين، ١/ ٢٨١.

(٢) انظر: الفائق في أصول الدِّين، الملاحمي، ص: ٢٢، ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ابن الوزير، ص: ١٠٣.

(٣) انظر: مناظرات الرَّازي، ص: ٣٩.

(٤) انظر: تبصرة الأدلَّة، ١/ ٤٣.

حقَّقها ونفاها من المعاصرين الدُّكتور ثائر حلَّاق[١].

وبذلك نستطيع نفي هذه النِّسبة عن المعتزلة.

نسبة إنكار صحة إيمان المقلد عند الأشعري:

نسب إلى الإمام الأشعري بأنَّه يقول بعدم صحَّة إيمان المقلِّد، وألزموه بناء على ذلك بتكفير العوام من النَّاس، الذين لم يعتمدوا في اعتقادهم على الدَّليل، وهذه النِّسبة إلى الإمام الأشعري مشهورة وكثيرة في كتب علم الكلام وأصول الفقه[٢].

ولكن للعلماء مواقف من هذه النِّسبة أشهرها:

الأوَّل: من نفى هذه النِّسبة عن الإمام الأشعري مطلقاً، وأنَّها لا تصح عنه، ومن هؤلاء أبو القاسم القشيري، وأبو محمَّد الجويني، ووصفوا هذه النِّسبة بالكذب والزُّور على الإمام[٣].

الثَّاني: من وجَّه هذه النِّسبة على فرض صحَّتها عن الأشعري، وتوجيهها يكون بأنَّ التَّقليد يطلق بمعنيين:

- قبول قول الغير بغير حجَّة.
- الاعتقاد الجازم لا لموجب.

وحملوا قول الأشعري (لا يصح إيمان المقلِّد) على المعنى الأوَّل؛ فإنَّه إمَّا أن

---

(١) انظر: الآراء الكلاميَّة لصفي الدِّين الهندي، الدُّكتور ثائر حلَّاق، رسالة ماجستير، ص: ١٠٠، ١٠١.

(٢) انظر: جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، الآلوسي، ص: ٢٠٠، التَّحرير والتَّنوير، ابن عاشور، ٢٩/ ١٩، البحر المحيط في أصول الفقه، الزَّركشي، ٨/ ١٩٨، لوامع الأنوار البهيَّة، ص: ٢٦٩.

(٣) انظر: نواقض الإيمان الاعتقاديَّة وضوابط التَّكفير عند السَّلف، الوهيبي، ٢/ ١٨.

يكـون ظنيًّاً، أو يكـون وهماً، كما لـو قلَّد إماماً في فـرع من الفروع وهو يعتقد أنَّ الحقَّ قد يكون في خلافه، فحصل عنده شـك في اعتقاده فلا يكفـي عنـد الإمـام الأشعري الاعتقاد في مثل هذه الحالة، ويصح في الحالة الثَّانية(١).

ثمَّ إنَّ العديد ممَّن نقلوا مذهب الأشعري نقلوه بما يتوافق مع المعنى الثَّاني وهو الاعتقاد الجازم لا لموجب، ونقلوا أيضاً أنَّ الأشعري لا يشترط في المقلِّد أن يستطيع الإفصاح عن الدَّليل بأسلوب العلماء وإنَّما يكفي أن يعتقد الدَّليل بقلبـه لكونه عامِّيّاً، وخلاصـة ما يراه الأشـعري في المقلِّد هـو أنَّـه عاص بتركـه النَّظـر والاستدلال وهو في مشيئة الله تعالى كسائر العصاة، ولا يبلغ درجة الكفر لوجود أصل التَّصديق، فالنَّظر والاستدلال عند الأشعري ليسا شرطاً في صحَّة الإيمان، وإنَّما في كمـال الإيمان، وهـو موافق في ذلك للجمهـور وإن اختلفـت عباراتهم، وهذا ما نقله عنه كلٌّ من البغدادي والقاري(٢).

ثانياً ـ قضايا التوحيد:

أكَّد أهمِّيَّـة التوحيـد الله ﷻ في القرآن في مجموعة كبيرة من الآيات، كقوله تعالى: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾[الأعراف: ٥٩]، وقولـه تعالـى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ﴾[النَّحل: ٣٦]، وكذلك قـولـه تعـالـى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [الأنعام: ١٥١].

---

(١) انظر: حاشية العطَّار على شرح الجلال المحلِّي على جمع الجوامع، ٢/ ٤٤٥.

(٢) انظر: أصول الدِّين، البغدادي، ٢٨١، منح الرَّوض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، القار ي، ص: ٤٠٣، ٤٠٤.

وقد قسمه بعض المتكلِّمين إلى ثلاثة أقسام:

الأوَّل: توحيد الذَّات: ويقصدون به تنزيه الله تعالى عن التَّركيب الحسِّيِّ المقداري، كما في الجسم، وكذلك تنزيهه عن التَّركيبات العقليَّة كالجنس والنَّوع والفصل[١].

الثَّاني: توحيد الصِّفات: ويريدون به أن لا موجود يساويه في صفاته؛ فلا وجود كوجوده، ولا علم كعلمه، ولا قدرة كقدرته، ولا إرادة كإرادته، وهكذا[٢].

الثَّالث: توحيد الأفعال: وهو أنَّ الله تعالى هو مبدأ جميع الكائنات، إمَّا بواسطة، وإمّا بغير واسطة.

قال أبو البقاء الكفوي (١٠٩٤هـ)[٣]: (وهو أن يتحقَّق ويعلم بعلم اليقين أو بعين اليقين أو بحقِّ اليقين أن **لا مؤثِّرَ في الوجود إلَّا الله**)[٤].

وقسمه أهل الحديث إلى قسمين:

الأوَّل: توحيد الرُّبوبيَّة: وهو الاعتقاد الجازم بأنَّ الله تعالى ربُّ كلِّ شيءٍ، وأنَّه المحيي المميت النَّافع الضَّار[٥].

---

(١) المطالب العالية في العلم الإلهي، الفخر الرَّازي، ٣/ ٢٥٧.

(٢) الإرشاد في أصول الدِّين، الجويني، ٥٢.

(٣) أيُّوب بن موسى، أبو البقاء الكفوي، (ت: ١٠٩٤هـ)، ولِّي القضاء، قاض حنفي، له: (الكلِّيَّات)، وله كتب بالتُّركيَّة، توفِّي في استانبول. (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٥/ ٣١).

(٤) الكلِّيَّات، أبو البقاء الحسيني، ١/ ١٥٠٠.

(٥) مدارج السَّالكين، ابن قيِّم الجوزيَّة، ص: ٣٣، وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١/ ٢٣.

الثَّاني: توحيد الألوهيَّة: وهو إفراد الله تعالى بالعبادة واستحقاقه لها وحده دون سواه، قولاً وفعلاً واعتقاداً وقصداً بجميع أفعال عباده التي تعبَّدهم بها.

وتوحيد الرُّبوبيَّة: هو التَّوحيد الذي يلتقي فيه المسلمون مع النَّصارى واليهود أرباب الكتب، وتوحيد الألوهيَّة هو التَّوحيد الذي اختصَّ به المسلمون.

قال المقريزي (٨٤٥هـ)[1]: (**وتوحيد الألوهيَّة مفـرق الطُّرق بين المسلمين والمشركين**، ولهذا كانت كلمة الإسلام: لا إله إلَّا الله)[2].

ومن المسائل المتعلقة بالتَّوحيد:

نسبة الإلحاد إلى أبي العلاء المعرِّي (٤٤٩هـ)[3]:

يعدُّ المعرِّي من أكثر الشَّخصيَّات الإسلاميَّة غموضاً على الرَّغم من شهرته الواسعة، وهو من الشُّعراء المتفلسفين، وقد اختلف العلماء فيه اختلافاً كبيراً جدَّاً؛ وذلك للتَّناقض الكبير الذي جاء في كتبه حول إيمانه وكفره، ونستطيع أن نحصر مواقف العلماء تجاهه في المواقف الآتية:

---

(١) أحمد بن علي بن عبد القادر، المقريزي، (ت: ٨٤٥هـ)، تقيُّ الدِّين، مؤرِّخ الدِّيار المصريَّة، ولد ومات في القاهرة، ووليِّ الحسبة والخطابة والإمامة، من مؤلَّفاته: (المواعظ والاعتبار)، و(تجريد التَّوحيد المفيد). (انظر: الأعلام للزِّركلي: ١/ ١٧٨).

(٢) تجريد التَّوحيد المفيد، أحمد بن علي المقريزي، ص: ١٧، وانظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٢/ ٢٧٧.

(٣) أحمد بن عبد الله، المعرِّي، (ت: ٤٤٩هـ)، شاعر وفيلسوف، ينسب إلى معرة النُّعمان، وكان أعمى، من الشَّخصيَّات التي أثير حولها جدل في الإسلام، له: (لزوم ما لا يلزم)، و(سقط الزِّند) وغيرها. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، ١٨/ ٢٥).

الأوَّل: موقف من اتَّهمه بالزَّندقة والإلحاد، ومنهم: الذَّهبي في المغني في الضُّعفاء، وياقوت الحموي (٦٢٦هـ)[١]، وابن الجوزي[٢].

الثَّاني: موقف من وصفه بالإيمان ونفى الإلحاد عنه، ومنهم: صدِّيق القنوجي (١٣٠٧هـ)[٣]، وأبو اليسر المعرِّي (٥٨١هـ)[٤]، ومن المعاصرين طه حسين (١٣٩٣هـ)[٥]، وسليم الجندي[٦].

الثَّالث: موقف من توقَّف فيه ولم يحكم عليه، ومنهم الباخرزي (٤٦٧هـ)[٧]،

---

(١) ياقوت بن عبد الله، الحموي، (ت: ٦٢٦هـ)، شهاب الدِّين الرُّومي، مؤرِّخ وإخباري ونحوي وأديب، له: (معجم البلدان)، و(الشُّعراء المتأخِّرين والقدماء). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، ٢٢/ ٣١٣).

(٢) انظر: المغني في الضُّعفاء، ١/ ٤٤، معجم البلدان، ٥/ ٦، البداية والنِّهاية، ٧/ ١٨٨.

(٣) محمَّد صدِّيق خان بن حسن، القنوجي، (ت: ١٣٠٧هـ)، من رجال النَّهضة الإسلاميَّة المجدِّدين، ألف في العربيَّة والفارسيَّة والهندوسيَّة، من كتبه: (أبجد العلوم)، و(فتح البيان). (انظر: الأعلام للزِّركلي، ٦/ ١٦٧).

(٤) شاكر بن عبد الله، أبو اليسر المعرِّي، (ت: ٥٨١هـ)، ولد بشيزر، حدث عنه: ابن عساكر وغيره، وهو من بيت المعرِّي المشهور. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، ٢١/ ١٤٦).

(٥) طه بن حسين بن علي، (ت: ١٣٩٣هـ)، دكتور في الأدب ومن كبار المحاضرين، ولد في المنيا في مصر، له: (ذكرى أبي العلاء)، و(في الأدب الجاهلي)، و(الأيَّام). (انظر: الأعلام للزِّركلي، ٣/ ٢٣١).

(٦) انظر: أبجد العلوم، صدِّيق القنوجي، ٣/ ٧٢، الوافي في الوفيَّات، ٢/ ٤٠٦، تجديد ذكرى أبي العلاء، طه حسين، ص: ١٥٩، أبو العلاء المعرِّي ودفاع ابن العديم عنه، ص: ١٦٠.

(٧) علي بن الحسن بن علي، الباخرزي، (ت: ٤٦٧هـ)، أديب وشاعر وفقيه شافعي، له: (ديوان شعر)، و(دمية القصر) وهو من أشهر كتبه. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، ١٨/ ٣٦٤).

والخطيب البغدادي، وابن كثير، ومن المعاصرين محمَّد حسين هيكل[١].

الرَّابع: من ذكر أنَّه تاب من زندقته، ومنهم: السِّلفي (٥٧٦هـ)[٢]، والذَّهبي في العبر، وابن العماد، ومحمَّد عبد الحميد[٣].

الخامس: من نسبه إلى الحَيْرَة، ومنهم: ابن دقيق العيد، والصَّفدي (٧٦٤هـ)[٤]، ومن المعاصرين محمَّد فريد وجدي، وفخري أبي السُّعود[٥].

وقد نقل عنه الكثير من الشِّعر، منه ما يَرُدُّ فيه الشَّرائع والرُّسل ويجحد البعث، ومنه ما هو دالٌّ على دينه وتوحيده وزهده، واختلاف الأشعار عنه هو سبب تباين الآراء حوله، فمنهم من أخذ بالأوَّل، ومنهم من أخذ بالثَّاني، ومنهم من شكَّ وتوقَّف، ومنهم من نسبه للحَيْرَة.

---

(١) انظر: سير أعلام النُّبلاء، ٣٥/ ١٩، تاريخ بغداد، ٤/ ٢٤٠، البداية والنِّهاية، ٧/ ١٨٦، أبو العلاء المعرِّي ودفاع ابن العديم عنه، ص: ١٥٩.

(٢) أحمد بن محمَّد بن سلفة، السِّلفي، (ت: ٥٧٦هـ)، أبو طاهر، حافظ ومكثر ورحل في طلب الحديث، له: (معجم شيوخ بغداد)، و(معجم السَّفر)، وغيرها. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، ٦/ ٢١).

(٣) انظر: الوافي في الوفيَّات، ٢/ ٤٠٦، العبر في خبر من غبر، ٢/ ١٤، شذرات الذَّهب، ٣/ ٢٧٩، أبو العلاء المعرِّي ودفاع ابن العديم عنه، ص: ١٦٤.

(٤) خليل بن أيبك، صلاح الدِّين الصَّفدي، (ت: ٧٦٤هـ)، أديب ومؤرِّخ، تولَّى ديوان الإنشاء في صفد في فلسطين ومصر وحلب، له: (الوافي بالوفيَّات) و(نكت العميان) وغيرها. (انظر: طبقات الشَّافعيَّة، ابن قاضي شهبة، ٣/ ٨٩).

(٥) انظر: الوافي في الوفيَّات، ٢/ ٤٠٦، أبو العلاء المعرِّي ودفاع ابن العديم عنه، ص: ١٥٨، ١٦٣.

وأنا أرجِّح أن يكون مؤمناً، وأنَّ الشِّعر الذي قد قرَّر فيه الإلحاد مدسوس عليه، وما صحَّ عنه منه قد تاب ورجع عنه، وأستدلُّ على قولي هذا بعدَّة أدلَّة منها:

١ ـ نقل بعض العلماء أنَّ أهل الحسد كانوا يرمونه بالتَّعطيل، ويعملون على لسانه الأشعار، يضمِّنونها أقوال الملاحدة، وهي كذب عليه، قال القنوجي (١٣٠٧هـ): (**قال ابن العميل في كتابه (وقع التَّجرِّي على المعرِّي): كان يرميه أهل الحسد بالتَّعطيل، ويعملون على لسانه الأشعار يضمِّنونها أقوال الملاحدة قصداً لهلاكه، وقد نقل عنه أشعار تتضمَّن صحَّة عقيدته، وكذب ما ينسب إليه من إسناد الإلحاد إليه**)[1]، وقد أشار المعرِّي إلى حسد النَّاس له في شعره، ومنه:

تعاطَوا مكاني وقد فتُّهمْ ... فما أدركوا غيرَ لمحِ البصرْ

وقد نَبَحوْني وما هُجْتُهمْ ... كما نبحَ الكلبُ ضوءَ القمرْ

وقال:

فأصبحتُ محسوداً بفضليَ وحدَهُ ... على بُعْد أنصاريْ وقلَّةِ مالي

٢ ـ نقل عن الحافظ السِّلفي أنَّه ألَّف جزءاً في المعرِّي؛ فذكر أنَّه قد تاب وأناب، وكذلك قد ذكر عن ابن العديم الحلبي (٦٦٠هـ)[2] أنَّه ألَّف: (العدل والتَّحرِّي في دفع الظُّلم والتَّجرِّي على أبي العلاء المعرِّي)، وقد ألَّف بعضهم وهو أقدم من ابن العديم كتاب: (دفع المعرَّة عن شيخ المعرَّة)؛ فذكر رجوعه عمَّا في اللُّزوم وتوبته وصلاح عقيدته[3].

---

(١) أبجد العلوم، ٣/ ٧٢.

(٢) عمر بن أحمد بن هبة الله، ابن العديم الحلبي، (ت: ٦٦٠هـ)، مؤرِّخ ومحدِّث، ولد بحلب ورحل إلى دمشق وفلسطين والحجاز والعراق وتوفِّي بالقاهرة، له: (بغية الطَّلب في تاريخ حلب)، و(وصف الطيب). (انظر: معجم المؤلِّفين، ٧/ ٢٩٨).

(٣) انظر: أبو العلاء وما إليه، ص: ٢٦٠، ٢٦١.

٣ ـ ذكر عن ابن العديم أنَّـه أشار إلى أنَّ كلَّ من لقي المعرِّي وعاصره ورآه قد مدحه وأثنى عليه، وأنَّ ذمَّـه ورميـه بالزَّندقة لم يأت إلَّا على لسان من باعدوه أعصاراً، وهذا يستأنس به على دعوى الدَّسِّ في كتبـه؛ فإنَّ معاصريـه لو وجـدوا في كتبه خلاف الحقِّ لصرَّحوا به(١).

٤ ـ أنَّ بعض من ذكر عنه الإلحاد والزَّندقة قد تحفَّظ شيئاً ما في تأكيد النِّسبة عنه، فقال السَّمعاني (٥٦٢هـ)(٢): (**وحكي عنه حكايات مختلفة**)(٣)، ولفظ الباخرزي: (**وعندنا خبر بصره والله العالم ببصيرته... وقد مرَّ لنا قول الأوَّلين أن زعموا مطيَّة الكذب؛ فإن كان نبزه بالإلحاد من جهة الفصول فإنَّا ننفيه آنفاً إن شاء الله**)(٤).

٥ ـ أنَّ السِّلفي نقل خبر توبته، حيث ذكر أنَّ أبا العلاء كان في خلوة، وكان ينشد:

كـم بـودرَتْ غـادةٌ كعـابٌ ... وعُمِّـرَتْ أمّهـا العجـوزُ

أحرَزَهـا الوالـدانِ خوفـاً ... والقـبرُ حِـرْزٌ لهـا حريـزُ

يجـوز أن تُبطـئَ المنايـا ... والخلـدُ في الـدَّهر لا يجـوزُ

ثمَّ تأوَّه مرَّات وتلا: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ ٱلْآخِرَةِ﴾[هود: ١٠٣]،

---

(١) انظر: أبو العلاء وما إليه، ص: ٢٦١.

(٢) عبد الكريم بن محمَّد بن منصور، السَّمعاني، (ت: ٥٦٢هـ)، مؤرِّخ ومن حفَّاظ الحديث، وولد ومات في مرو، ينسب إلى سمعان وهـو بطن من تميم، لـه: (الأنساب)، و(تاريخ مرو). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٠/ ٤٥٧).

(٣) انظر: الأنساب للسَّمعاني، ١/ ٤٨٤.

(٤) انظر: أبو العلاء المعري ودفاع ابن العديم عنه، ص: ١٥٩.

إلى قوله: ﴿فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ﴾[هود: ١٠٥]، ثمَّ صاح وبكى بكاءً شديداً وطرح وجهه على الأرض زماناً، ثمَّ رفع رأسه ومسح وجهه فقال: (سبحان من تكلَّم بهذا في القدم، سبحان من هذا كلامه)[١].

٦ ـ ذكر أنَّه قال على فراشه الأخير لمرِّضه:

سأنشر شكرَهُ في يومِ حشرٍ   أجلّ! وعلى الصِّراطِ المستقيم[٢]

* * *

*** المطلب الثَّاني ـ قضايا قِدَم العالم وحدوثه:**

القِدَمُ في اللُّغة: العتق، وهو مبالغة في الوصف بالتَّقدُّم في الوجود، وكلُّ ما تقدَّم وجوده سمِّي قديماً[٣].

والقديم في الاصطلاح كما ذكر ذلك الجرجاني (٨١٦هـ) يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره، وهو القديم بالذَّات، ويطلق القديم على الموجود الذي ليس وجوده مسبوقاً بالعدم، وهو القديم بالزَّمان، والقديم بالذَّات: يقابله المحدَث بالذَّات، وهو الذي يكون وجوده من غيره؛ كما أنَّ القديم بالزَّمان يقابله المحدَث بالزَّمان، وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقاً زمانيًّا، وكلُّ قديمٍ بالذَّات قديم بالزَّمان، وليس كلُّ قديم بالزَّمان قديماً بالذَّات؛ فالقديم بالذَّات أخصُّ من القديم بالزَّمان؛ فيكون الحادث بالذَّات أعمُّ من الحادث بالزَّمان؛ لأنَّ

---

(١) انظر: سير أعلام النُّبلاء، ١٨/ ٣٤.

(٢) انظر: أبو العلاء وما إليه، ص: ٣٠١.

(٣) انظر: تهذيب اللُّغة، الأزهري، ٩/ ٥٦، العين، الفراهيدي، ص: ١٢٢.

مقابل الأخصِّ أعمُّ من مقابل الأعمِّ، ونقيض الأعمِّ من شيء مطلق أخصُّ من نقيض الأخصِّ[١]، وقيل: القديم ما لا ابتداء لوجوده الحادث، والمحدَث ما لم يكن كذلك؛ فكأنَّ الموجودَ هو الكائن الثَّابت، والمعدوم ضدُّه، وقيل: القديم هو الذي لا أوَّل ولا آخر له[٢].

وقد عرَّفه الآمدي (٦٣١هـ) بأنَّه ما لا علَّة لوجوده كالباري تعالى، وبيَّن أنَّه يطلق على ما لا أوَّل لوجوده وإن كان مفتقراً إلى علَّة كالعالم على أصل الفلاسفة[٣].

وأمَّا العالم؛ فهو: كلُّ ما سوى الله ﷻ من الموجودات، سواء من الإنس أو الجنِّ أو الملائكة أو من الجمادات كالأفلاك والعرش والكرسي والجنَّة والنَّار والسَّموات والأرض وغيرها، ويصطلح عليه بالحادث في مقابل القديم، وبالممكن في مقابل الواجب[٤].

ومسألة قدم العالم هي من المسائل العويصة التي خاض فيها أهل الإسلام من المتكلِّمين والمحدِّثين والفلاسفة، ويطلق عليها أيضاً اسم تسلسل الحوادث في الماضي، وهو أصل خلاف المسألة؛ فمن منع التَّسلسل في الماضي قال بحدوث العالم، ومعناه عندهم أنَّ العالم لم يكن موجوداً في لحظة من اللَّحظات، ثمَّ خرج إلى الوجود، وقبله كان عدماً محضاً إلَّا وجود الله ﷻ الذي اتَّفق أهل الإسلام على أنَّه لا أوَّل لوجوده ولا آخر، ومن قال بجواز التَّسلسل في الماضي جوَّز قدم العالم وهم صنفان:

---

(١) انظر: التَّعريفات، الجرجاني، ص: ٢٢٢.

(٢) انظر: التَّعريفات، ص: ٢٢٢، الكلِّيَّات، أبو البقاء الحسيني، ص: ٢٠٩.

(٣) انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلِّمين، الآمدي، ص: ١١٨، ١١٩.

(٤) انظر: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، المناوي، ص: ٤٩٦.

الأوَّل: الحكماء والفلاسفة المسلمون أو الإلهيُّون كما اصطلح عليهم.

الثَّاني: ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) وأتباعه وتسمَّى نظريَّتهم في القدم (القدم النَّوعي).

وكانت هذه المسألة من المسائل التي كثر فيها التَّشنيع على من قال بجوازها؛ فمنهم من صرَّح بالقدم كالفلاسفة، ومنهم من فرَّق بين الجنس والفرد كابن تيميَّة، ومنهم من أخذ عليه هذا القول كلازم لقوله كالمعتزلة لقولهم بشيئيَّة المعدوم، وكُفِّرَ أكثر هؤلاء لهذا القول؛ فالغزالي (٥٠٥هـ) مثلاً كفَّر الفلاسفة لثلاث مسائل: إحداها: القول بقدم العالم، وكذلك فقد كُفِّرَ ابن تيميَّة لقوله بالقدم النَّوعي، ومنهم من كفَّر المعتزلة لقولهم بشيئيَّة المعدوم.

لذلك سأتكلَّم في صحَّة هذه النِّسبة لكلِّ من نقل عنه هذا القول وأبيِّن مراده به؟.

*** أولاً ـ قدم العالم عند الفلاسفة:**

وقد نسبت إلى الفلاسفة مسائل تتعلق بقدم العالم، ومنها:

نسبة القول بقدم العالم إلى الفلاسفة:

نسب إلى الفلاسفة أنَّهم يقولون بقدم العالم على معنى أنَّ أفراده قديمة بذاتها، وأنَّها لم توجد من محدث أحدثها، أو أنَّها غير محتاجة في وجودها إلى غيرها أو إلى علَّتها.

قال ابن تيميَّة: (**بل حقيقة قولهم: إنَّ الحوادث حدثت بلا محدِث**)[1].

ولتصوير مذهب الفلاسفة حول قدم العالم لابدَّ أوَّلاً من التَّنبيه إلى عدَّة أمور منها:

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١٢/ ٤٣.

١ ـ إنَّ الفلاسفة يثبتون للعالم صانعاً وهو الله تعالى، ولكن يثبتونه كسببٍ أوَّلٍ أو علَّةٍ أولى، أو مبدأ أوَّلٍ لوجود العالم، ويستدلُّون على ذلك بدليل مجموع الممكنات[١].

٢ ـ إنَّ صانع العالم وهو الله تعالى واجب الوجود بذاته، وفي ذلك يقول الفارابي (٣٣٩هـ)[٢]: (**ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوَّة**، ولا على نحو من الأنحاء، ولا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجه؛ فلهذا هو أزليٌّ، دائم الوجود بجوهره وذاته، من غير أن يكون به حاجة في أن يكون أزليّاً إلى شيءٍ آخر يمدُّ بقاءه، بل هو بجوهره كاف في بقائه ودوام وجوده)[٣].

---

(١) يصوغ ابن سينا دليل مجموع الممكنات فيقول: (إمَّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النِّهاية؛ فيكون كلُّ واحد من آحاد السِّلسلة ممكناً في ذاته، والجملة متعلِّقة بها، فتكون غير واجبة أيضاً، وتجب بغيرها، ولنزد هذا بياناً:

كلُّ جملة: كلُّ واحد منها معلول؛ فإنَّها تقتضي علَّة خارجة عن آحادها، وذلك لأنَّها: إمَّا أن لا تقتضي علَّة أصلاً؛ فتكون واجبة غير ممكنة، وكيف يتأتَّى هذا وإنَّما تجب بآحادها؟ وإمَّا أن تقتضي علَّة، هي الآحاد بأسرها؛ فتكون معلولة لذاتها؛ فإنَّ تلك الجملة والكلَّ شيءٌ واحد، وأمَّا الكلُّ؛ بمعنى كل واحد؛ فليس تجب به الجملة، وإمَّا أن تقتضي علَّة هي بعض الآحاد، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض، إذا كان كلُّ واحد منها معلولاً؛ لأنَّ علَّته أولى بذلك، وإمَّا أن تقتضي علَّة خارجة عن الآحاد كلِّها؛ وهو الباقي) (الإشارات والتَّنبيهات لابن سينا مع شرح نصير الدِّين الطُّوسي، ٣/ ٢١، ٢٤).

(٢) محمَّد بن محمَّد بن طرخان، الفارابي، (ت: ٣٣٩هـ)، أكبر فلاسفة المسلمين، يعرف بالمعلم الثَّاني، له: (الفصوص)، و(إحصاء العلوم)، و(المدينة الفاضلة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٥/ ٤١٨).

(٣) آراء المدينة الفاضلة، الفارابي، ص: ٣٨، وانظر: الإشارات والتَّنبيهات لابن سينا مع شرح نصير الدِّين الطُّوسي، ٣/ ٣٦.

٣ـ إنَّ صانع العالم واحد[(١)].

هذه النُّقاط الثَّلاث التي أشرت إليها تُبيِّن الخطَّ العامَّ لمذهب الفلاسفة من واجب الوجود، وهذه النُّقاط يتَّفق فيها المسلمون، ولا خلاف حولها، وأمَّا ما يتعلَّق بمذهب الفلاسفة في العالم؛ فيمكن تصويره بقولنا:

إنَّ الفلاسفة يرون أنَّ العالم لم يزل موجوداً مع الله تعالى، غير متأخِّر عنه في الزَّمان، وأنَّ تقدُّم الباري عليه كتقدُّم العلَّة على المعلول وهو تقدُّمٌ بالذَّات والرُّتبة لا بالزَّمان، وهذا تصوير مختصر ذكره الإمام الغزالي (٥٠٥هـ)[(٢)]، وهو تصوير صحيح دقيق في لفظه، ولكنَّه غير دقيقٍ في معناه الذي أراده منه الغزالي أثناء محاكمته للفلاسفة، ونحتاج لتمام الصُّورة عندنا عن مذهب الفلاسفة أن نبيِّن معنى التَّقدُّم بالزَّمان والتَّقدُّم بالذَّات:

القدم بالزَّمان: أي: لا أوَّل لوجوده في الزَّمان الماضي، ويريد الفلاسفة بهذا أنَّ العالم مساوقٌ لوجود الله تعالى في الزَّمان، إلَّا أنَّ تحقُّقها في الوجود المشاهد بأجزائها ومكوِّناتها كان حادثاً أحدثته العلَّة الأولى (الله) بعد أن لم يكن موجوداً؛ فالعالم قديم بالزَّمان.

القدم بالذَّات: والمقصود به أنَّ الله تعالى قديمٌ بذاته وقدمه لذاته لا لشيءٍ آخر، وأمَّا العالم فليس بقديم بالذَّات؛ لأنَّ وجوده مستمدٌّ من العلَّة الأولى (الله)، وهذه أهمُّ خصيصة تفرِّق بين قدم الله تعالى وبين قدم العالم عند الفلاسفة.

ويمكن بيان مذهب الفلاسفة بأنَّهم يقولون بتسلسل الحوادث في الماضي

---

(١) انظر: الإشارات والتَّنبيهات لابن سينا مع شرح نصير الدِّين الطُّوسي، ٣/ ٤٤.

(٢) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص: ٨٨.

بمعنى أنَّ العالم من حيث أفراده يتسلسل؛ فكلُّ فرد منه حادث مسبوق بالعدم، ولكنَّه من حيث الجنس قديم في الماضي، ليس له أوَّل، وهذا ما أكَّده ابن رشد (٥٩٥هـ) حين استدلَّ على مذهب الفلاسفة بظواهر الشَّرع الحكيم(١).

وكان ابن رشد قد ذكر فيما يخصُّ هذه المسألة أنَّ فيها ثلاثة أصناف من الموجودات، طرفان وواسطة بين الطَّرفين، أمَّا الطَّرف الأوَّل؛ فهو الموجود الذي وجد من شيءٍ غيره وعن شيءٍ والزَّمان متقدِّم على وجوده، وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكوُّنها بالحسِّ أي: أفراد العالم، وأمَّا الطَّرف الثَّاني؛ فهو الموجود الذي لم يكن من شيءٍ ولا عن شيءٍ ولا تقدَّمه زمان، وهو الله ﷻ، وأمَّا الواسطة؛ فهو الموجود الذي بين هذين الطَّرفين؛ فهو موجود لم يكن من شيءٍ ولا تقدَّمه الزَّمان، ولكنَّه موجود عن شيءٍ وهو الله، وهذا الموجود هو العالم بأسره أي: جنس العالم(٢).

وأمَّا عن السَّبب الذي دفع الفلاسفة إلى القول بهذا القول؛ فهو التَّفريق بين المحدَث الذي هو من شيءٍ وفي زمان وبعد العدم، وبين القديم الذي هو عن شيءٍ ولا يتقدَّمه الزَّمان(٣).

وهو ما أكَّده الفارابي (٣٣٩هـ) حين قال: (**ويحتاج في أن يبقى واحداً بالنَّوع** إلى أن يوجد أشخاص ذلك النَّوع مدَّة ما، ثمَّ تتلف ويقوم مقامها أشخاص أخر من ذلك النَّوع، وذلك على هذا المثال دائماً)(٤)، إلى أن قال: (فيحتاج في دوام ما يدوم

---

(١) انظر: فصل المقال، ص: ١٠٦.

(٢) انظر: فصل المقال، ابن رشد، ص: ١٠٤.

(٣) انظر: تهافت التَّهافت، ابن رشد، ص: ٢٣٣.

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص: ٨١.

واحداً بالنَّوع إلى أن يقوم مقام ما تلف منه **أشخاص أخر تقوم مقام ما تلف منها)**[١].

وبذلك نستطيع أن نقول بأنَّ الفلاسفة يقولون بقدم أربعة أشياء وهي: (المادَّة، والصُّورة، والحركة، والزَّمان)، فأمَّا المادَّة؛ فليس مرادهم بها عين المادَّة من حادث واحد، بل المراد منها جنس مادَّة الحوادث، وكذلك الصُّورة؛ فإنَّها متعلِّقة بالمادَّة؛ فمتى وجدت المادَّة؛ فلابدَّ من وجود الصُّورة وعلى ذلك قيل: إنَّها قديمة، وأمَّا الزَّمان؛ فلقولهم إنَّ جنس الحوادث قديم؛ فلابدَّ من قدم الزَّمان، وأمَّا الحركة؛ فلصدورها عن المادَّة؛ ولأنَّها مقياس الزَّمان.

وقد أكَّد ابن سينا (٤٢٨هـ)[٢] أيضاً أنَّه لا يوجد فرد من أفراد الحوادث قديم بعينه ليس له أوَّل، وهذا قوله وهو يسرد أقوال النَّاس في وجوب شيءٍ من العالم: (وقال آخرون: بل هذا الموجود المحسوس ـ يريد العالم ـ معلول، ثمَّ افترقوا: فمنهم من زعم أنَّ أصله وطينته غير معلولين، لكنَّ صنعته معلولة؛ فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين، **وأنت خبيرٌ باستحالة ذلك)**[٣].

وقال الفارابي (٣٣٩هـ): (**إنَّ العالم محدَث**، لا على أنَّه كان قبل العالم زمان لم يخلق الله فيه العالم، ثمَّ بعد انقضاء ذلك الزَّمان خلق العالم، بل على أنَّ العالم

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ٨٣.

(٢) الحسين بن عبد الله، ابن سينا، (ت: ٤٢٨هـ)، الشَّيخ الرَّئيس، صاحب التَّصانيف في الطِّبِّ والمنطق والطَّبيعيَّات والإلهيَّات، له: (القانون)، و(الشِّفاء)، و(السِّياسة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٥٣٢).

(٣) الإشارات والتَّنبيهات مع شرحه لنصير الدِّين الطُّوسي، ابن سينا، ٣/ ١٠٤.

وجوده بعد وجوده بالذَّات)[١].

ويفسِّر الفلاسفة هذا الكلام بنظريَّة تسمَّى (الفيض) حيث يرون أنَّ صدور العالم عن الله تعالى كان فيضاً منه، وهذا يعني أنَّهم يرون أنَّ الله تعالى هو فاعل موجب، وليس فاعلاً مختاراً، ولذلك فهم لا يتصوَّرون وجود الله دون وجود العالم، وذلك لأنَّ المؤثِّر وهو الباري تعالى متى حصل واستجمع شرائط التَّأثير وجب ترتب الأثر عليه وهو العالم بأسره، وهذا ما يسمَّى بنظريَّة الفيض[٢].

والمشكلة في هذه النَّظريَّة عند الفلاسفة أنَّهم يحيلون صدور الكثير عن الواحد الأوَّل؛ لأنَّ ذلك بتصوُّرهم يؤدِّي إلى تغيُّره؛ فابتكروا نظريَّة العقول العشرة، حيث يصدر عن الواحد وهو الله ﷻ واحد وهو العقل الأوَّل، ومن هذا العقل يصدر عقلٌ ثانٍ، وعن هذا ثالث، ثمَّ يصل الصُّدور إلى القمر، وهو تمام العقول العشرة، ويسمَّى (العقل الفعَّال) وبه يتمُّ عالم الأفلاك، ويبدأ عالم العناصر.

وهذه النَّظريَّة في شقِّها الثَّاني تعارض ما دلَّ عليه الشَّرع الحكيم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[النَّحل: ٤٠]، حيث أرجع ما يجري في العالم إليه مباشرة من دون وسيط، بل إلى إرادته تعالى، ومن هذه النَّظريَّة اتَّهمهم المتكلِّمون بالإلحاد وإثبات الشَّريك.

يقول السُّهروردي (٦٣٢هـ): (متَّفقين على أنَّ الواحد لا يوجد منه إلَّا واحد، **وهذا أساس الإلحاد والزَّندقة، والإبعاد والتَّحكُّم الباطل**)[٣].

---

(١) الفارابي في حدوده ورسومه، جمع: جعفر آل ياسين، ص: ٣٥٦، (الدَّعاوى/ ٧)، وانظر: السِّياسة المدنيَّة (مبادئ الموجودات)، الفارابي، ص: ٤٣.

(٢) انظر: الإشارات والتَّنبيهات مع شرحه لنصير الدِّين الطُّوسي، ابن سينا، ٣/ ١٠٤.

(٣) كشف الفضائح اليونانيَّة ورشف النَّصائح الإيمانيَّة، السُّهروردي، ص: ١٩٠.

وقال الطُّوسي (٦٧٢هـ)[1]: (ومذهب أرسطو ومن تابعه من تلامذته، ووافقه من فلاسفة الإسلام: **أنَّ العالم قديم**، وأنَّ الحركات الدَّوريَّة سرمديَّة)[2].

إلَّا أنَّهم يرون أنَّ هذه الأفلاك حادثة مع أنَّ العدم لم يسبقها، وذلك على مبدأ الاحتياج إلى الغير، وهو حدوث بالذَّات لا بالزَّمان، على خلاف بقيَّة الحوادث الحادثة بالذَّات والزَّمان، ويتبيَّن من ذلك أنَّ رأي الفلاسفة في قدم العالم ليس على ما ينقله كثير من العلماء في هذه المسألة، في حين أنَّ بعض العلماء قد أنصفوهم بحكاية مذهبهم، ومنهم الإمام الرَّازي (٦٠٦هـ) ـ وإن كان لا يوافقهم ـ حيث قال:

(الفصل الأوَّل: في بيان أنَّ لوجود الأجسام ابتداء، والخلاف فيه مع الفلاسفة؛ فإنَّهم ذهبوا إلى أنَّه لا أوَّل لوجود الجسم، **ولا أوَّل لجنس الحوادث الطَّارئة عليه، وإن كان لكلِّ واحد منها أوَّل**)[3].

ومحلُّ الشَّاهد في قوله: (وإن كان لكلِّ واحد منهما أوَّل)؛ فبيَّن بأنَّهم لا يقولون بقدم شيءٍ من العالم على معنى وجوده أزلاً مع الله وأنَّه غير محتاج في وجوده إلى الله.

نسبة تجويز نفوس لا نهاية لها إلى ابن سينا:

اختلف النَّاس في النَّفس والرُّوح وحقيقتها كثيراً، وهل الرُّوح هي النَّفس؟

---

(١) محمَّد بن محمَّد بن الحسن، نصير الدِّين الطُّوسي، (ت: ٦٧٢هـ)، فيلسوف، رأس العلوم العقليَّة، ولد بطوس قرب نيسابور، له: (تحرير أصول إقليدس)، و(تحرير المطالع). (انظر: الأعلام للزِّركلي: ٧/ ٣٠).

(٢) مصارع المصارع، نصير الدِّين الطُّوسي، ص: ١٩٢.

(٣) الإشارة في علم الكلام، الرَّازي، ص: ٦٩، ٧٠.

وهل النَّفس هي البدن؟ والسَّبب في ذلك أنَّ القرآن والسُّنَّة لم يبيِّنا ذلك ولم يرد فيهما نصٌّ يحسم الأمر، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[الإسراء: ٨٥].

وأمَّا مذاهب النَّاس في الرُّوح؛ فهي كثيرةٌ جدًّا، عدَّدها أهل المقالات والفرق، كالإمام أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) في المقالات وابن القيِّم (٧٥١هـ) في الرُّوح وغيرهما[١].

ويمكن حصر أهمِّ المذاهب بـ:

١ ـ إنَّ النَّفس هي جسمٌ طويلٌ عريضٌ عميقٌ، ذات مكان عاقل مميِّز مصرف للجسد، ونسبه ابن حزم إلى أهل الإسلام والملل المقرَّة بالمعاد، ثمَّ أخذ بهذا القول[٢].

٢ ـ إنَّ النَّفس جسم مخالف بالماهيَّة لهذا الجسم المحسوس، وهو جسمٌ نورانيٌّ علويٌّ خفيفٌ حيٌّ متحرِّكٌ ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدُّهن في الزَّيتون، والنَّار في الفحم؛ فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللَّطيف بقي ذلك الجسم اللَّطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحسِّ والحركة الإراديَّة، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الرُّوح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح، وهو مذهب ابن القيِّم[٣].

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميِّين، الأشعري، ص: ٣٣٣، الرُّوح، ١٧٨، وانظر: معارج القدس، الغزالي، ص: ٣٩.

(٢) الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، ابن حزم، ٥/ ٢٠٢.

(٣) انظر: الرُّوح، ابن القيِّم، ص: ١٧٩.

٣ ـ إنَّ النَّفس كمالٌ أوَّلٌ لجسم طبيعيٍّ آليٍّ له أن يفعل أفعال الحياة، وهو مذهب الفارابي (٣٣٩هـ) وابن سينا (٤٣٨هـ) في كتابه (النَّفس)[١].

وقد نسب إلى ابن سينا أنَّه يقول بتسلسل النُّفوس إلى ما لا نهاية، ومسألة النَّفس عند ابن سينا هي من أهمِّ المسائل التي عالجها وأفرد لها تصانيف وبحوث، وابن سينا هو من أشدِّ المدافعين عن إثبات النَّفس، ووجودها، قال ابن سينا (٤٢٨هـ): (**فأصل القوى المحرِّكة والمدركة والحافظة للمزاج، شيءٌ آخر لك أن تسمِّيه بالنَّفس**، وهذا هو الجوهر الذي يتصرَّف في أجزاء بدنك ثمَّ في بدنك)[٢].

إلَّا أنَّ ابن سينا قد نقل عنه قوله بأنَّ النُّفوس الإنسانيَّة لا حصر لها، أو أنَّه يقول بإثبات نفوس لا نهاية لها.

وقد نقل ذلك عنه الإمام الغزالي (٥٠٥هـ)؛ فقال: (على أنَّا نقول لهم: لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة، هي آحاد متغايرة بالوصف، ولا نهاية لها وهي نفوس الآدميِّين المفارقة للأبدان بالموت... **وهذا الرَّأي في النُّفوس هو الذي اختاره ابن سينا، ولعلَّه مذهب رسطاليس**)[٣].

وقد نسب ذلك إلى ابن سينا أيضاً ابن تيميَّة (٧٢٨هـ)؛ فقال: (**الجواب من وجوه: أحدها: أنَّ هذا قول طائفة منهم كابن سينا وغيره**، وقد أنكر عليه ذلك إخوانه الفلاسفة كابن رشد وغيره)[٤].

---

(١) انظر: الفارابي في حدوده، ص: ٦١٥، النَّفس، ابن سينا، ص: ١٢، ابن سينا ومذهبه في النَّفس، فتح الله خليف، ص: ٦٥.

(٢) الإشارات والتَّنبيهات مع شرح الطُّوسي، ٢/ ٣٥٥.

(٣) تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، ص: ١٠٠.

(٤) الرَّدُّ على المنطقيِّين، ابن تيميَّة، ص: ٤٧٩.

وهذا كلام غير مضبوط، وربَّما أخذه عن الغزالي؛ ذلك أنَّ ابن تيميَّة ذكر أنَّ ابن رشد أنكر على ابن سينا هذا القول، وابن رشد لم ينكر على ابن سينا، بل نفى هذه النِّسبة عنه مطلقاً.

وهذه النِّسبة فيها شكٌّ إلى ابن سينا؛ فإنَّ الغزالي قد ألزمه إيَّاها إلزاماً، وذلك أنَّ الغزالي قال هذا الكلام في معرض كلامه عن إبطال رأي الفلاسفة في قدم العالم؛ فلمَّا أثبت الفلاسفة حوادث لا نهاية لها في الماضي، ألزمهم الغزالي بقول نفوس لا نهاية لها، والدَّليل على ذلك قول الغزالي: (لا يستحيل على أصلكم)؛ فإنَّه صريح باستخراجه على أصلهم في القدم، ولاشكَّ أنَّ هذا لا يلزمهم؛ لأنَّهم لم يلتزموه أوَّلاً، ثمَّ إنَّهم وإن قالوا بتسلسل الحوادث في الماضي إلَّا أنَّ هذا لا يعني تسلسل الآدميِّين وأرباب النُّفوس إلى ما لا نهاية حتَّى يلزم منه تسلسل النُّفوس إلى ما لا نهاية له.

وقد أشار إلى تضعيف هذه النِّسبة ابن رشد (٥٩٥هـ) حيث قال: (**وأمَّا ما يحكيه عن ابن سينا أنَّه يجوِّز نفوساً لا نهاية لها**، وأنَّ ذلك ممتنع فيما لو وضع؛ فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة)[1].

ثمَّ إنَّ نصير الدِّين الطُّوسي (٦٧٢هـ) نقل هذا المذهب، ولم يسنده إلى ابن سينا؛ فقال: (**وقال المتأخِّرون** منهم: إنَّ نفوساً وعقولاً معاً في الوجود أو متعاقبة غير متناهية غير مستحيل)[2].

ثمَّ إنَّ كلاماً لابن سينا يدلُّ على أنَّه لم يقل بهذا الكلام ذلك أنَّه صرَّح بأنَّ

---

(١) تهافت التَّهافت، ابن رشد، ص: ٣١٦.

(٢) مصارع المصارع، نصير الدِّين الطُّوسي، ص: ١٩٤.

النَّفس واحدة بالنَّوع وكثيرة بالعدد ولم يقل بأنَّها لا نهاية لها؛ يقول: (فإذن ليست النَّفس واحدة؛ **فهي كثيرةٌ بالعدد ونوعها واحد، وهي حادثة**)[١].

ثانياً ـ قدم العالم عند المتكلمين وأهل الحديث:

ونسب القول به إلى كل من المعتزلة وابن تيمية:

نسبة القول بقدم العالم إلى ابن تيميَّة:

اشتهر عن ابن تيميَّة أنَّـه يقول بجـواز تسلسل الحوادث في الماضي، وبقدم العالم النَّوعي، وعابه عليه كثير من العلماء منهم السُّبكي (٧٧١هـ)[٢] حيث يقول: (**وقـد صـرَّح بقبائـح منهـا إمكان التَّسلسل**)[٣]، ومنهـم ابن حجـر العسقـلاني (٨٥٢هـ)[٤]؛ فيقول: (وهي أصرح في الرَّدِّ على من أثبت حوادث لا أوَّل لها من رواية الباب، **وهي من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيميَّة**)[٥]، ومنهم أيضاً ابن حجـر الهيتمي (٩٧٤هـ)[٦]؛ فيقول في الفتاوى: (فممَّا خرق فيه الإجماع **قوله:** في

---

(١) الشِّفاء، الفنُّ السَّادس من الطَّبيعيَّا (ت: علم النَّفس)، ابن سينا، ص: ٢٢٣.

(٢) علي بن عبد الكافي السُّبكي، (ت: ٧٥٦هـ)، مؤرِّخ فقيـه، قاضي القضاة، انتهى إليه قضاء الشَّام، له: (الدُّرُّ النَّظيم)، و(الإغريض في الحقيقة والمجاز). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٦/ ٢٢١).

(٣) السَّيف الصَّقيل في الرَّدِّ على ابن زفيل، السُّبكي، ص: ٨٦.

(٤) أحمد بن علي العسقلاني، (ت: ٨٥٢هـ)، المحدِّث الكبير، رحل إلى اليمن والحجاز لسـماع الشيوخ، له مصنَّفات منها: (فتح الباري)، و(الدُّرر الكامنة)، و(لسان الميزان). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٧/ ٢٧٠).

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ٦/ ٤٢١.

(٦) أحمد بن محمَّد بن علي، ابن حجر الهيتمي، (ت: ٩٧٤هـ)، فقيـه وباحث مصري، من =

أنَّ العالم قديمٌ بالنَّوع، ولم يزل مع الله مخلوقاً دائماً؛ فجعله موجباً بالذَّات لا فاعلاً بالاختيار)[١].

ولبيان مذهب ابن تيمية لابدَّ من الرُّجوع إلى كتبه، وقد بيَّن عقيدته في كتابه الموسوم بـ: (الرِّسالة الصَّفديَّة)، وفيها قسم القدم إلى نوعين:

الأوَّل: القدم الذي لم يسبقه عدم كذات الله وصفاته اللَّازمة له عيناً كالحياة مثلاً[٢].

الثَّاني: القدم بمعنى الشَّيء المتعاقب شيئاً بعد شيءٍ، أي: أنَّه مسبوق بالعدم من حيث عين الفعل والمفعول لكنَّه متعاقب ومستمر إلى ما لا نهاية[٣].

يقول ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (ولفظ القديم والأزليِّ فيه إجمال؛ فقد يراد بالقديم الشَّيء المعيَّن الذي ما زال موجوداً ليس لوجوده أوَّل، ويراد بالقديم الشَّيء الذي يكون شيئاً بعد شيء؛ **فنوعه المتوالي قديم، وليس شيء منه بعينه قديماً** ولا مجموعه قديم، ولكن هو في نفسه قديم بهذا الاعتبار؛ فالتَّأثير الدَّائم الذي يكون شيئاً بعد شيء، وهو من لوازم ذاته، هو قديم النَّوع، وليس شيء من أعيانه قديماً؛ فليس شيء من أعيان الآثار قديماً)[٤].

وأمَّا فيما يتعلَّق بالتَّسلسل؛ فإنَّ ابن تيميَّة يقسمه إلى ثلاثة أقسام، وهي:

= أئمَّة الحديث، له: (مبلغ الأرب في فضائل العرب)، و(الصَّواعق المحرقة). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٨/ ٣٧٠).

(١) الفتاوى الحديثيَّة، ابن حجر الهيتمي، ١/ ١١٦.

(٢) انظر: الرِّسالة الصَّفديَّة، ابن تيميَّة، ٢/ ٤٧.

(٣) انظر: المرجع السَّابق، ٢/ ٤٧.

(٤) المرجع السَّابق، ٢/ ٤٧.

التَّسلسل في المؤثِّرين: كأن يكون للفاعل فاعلٌ، وللعلَّة علَّة، وهكذا وهو باطل بالإجماع، وهو التَّسلسل الباطل، ومثاله أن يقال: للخالق خالق، ولهذا الخالق خالق، وهكذا[١].

التَّسلسل في الآثار: وهو تسلسل أفراد حوادث العالم، وهو عند ابن تيميَّة التَّسلسل الجائز، ويسمِّيه تسلسل الأعيان[٢].

التَّسلسل في الأفعال: والمراد في الأفعال: أفعال الله ﷻ، ويسمِّيه التَّسلسل الواجب؛ لأنَّه لا يجوز أن يخلو الله تعالى عن الأفعال في وقت من الأوقات من الأزل إلى الأبد؛ لأنَّه الخلَّاق؛ ولأنَّ الحيَّ يفترق عن الميِّت بالفعل[٣].

وبذلك نعلم أنَّ قدم العالم عند ابن تيميَّة معناه التَّعاقب والاستمرار، وابن تيميَّة يعمِّم هذا التَّعاقب في فعل الله ومفعوله، وليس في مفعوله فقط، الذي هو العالم، وأمَّا عن أدلَّة ابن تيميَّة على هذا المذهب؛ فقد استدلَّ بعدَّة أدلَّة منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[هود: ١٠٧]، وقوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[البروج: ١٦]؛ فهذه الآيات تدلُّ على أنَّ الله تعالى يفعل بإرادته ومشيئته، وأنَّه لم يزل كذلك، ولا يجوز خلوه منه في وقت من الأوقات لقوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[النَّحل: ١٧]، ولَّما كان الخلق من أوصاف الكمال؛ فلا يجوز خلوُّ الله تعالى عنه.

٢ ـ استدلَّ بالحديث الذي رواه البخاري (٢٥٦هـ) عن عمران بن حصين قال: إنِّي عند النَّبيِّ ﷺ إذ جاءه قوم من بني تميم؛ فقال: اقبلوا البشرى يا بني تميم؛

(١) انظر: المرجع السَّابق، ١/ ٥٢.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ١/ ٥٢.

(٣) انظر: المرجع السَّابق، ١/ ٥٢.

قالوا: بشرتنا فأعطنا؛ فدخل ناس من أهل اليمن؛ فقال: اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم؛ قالوا: قبلنا جئناك لنتفقَّه في الدِّين، ولنسألك عن أوَّل هذا الأمر ما كان، قال: كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثمَّ خلق السَّموات والأرض، وكتب في الذِّكر كلَّ شيء، ثمَّ أتاني رجل؛ فقال: يا عمران أدرك ناقتك؛ فقد ذهبت؛ فانطلقت أطلبها؛ فإذا السَّراب ينقطع دونها، وأيم الله لوددت أنَّها قد ذهبت ولم أقم)[١].

وهذا الحديث يدلُّ على أنَّ الله أخبر عن مبدأ خلق هذا العالم المشهود الذي خلقه الله في ستَّة أيَّام ثمَّ استوى على العرش، وهذه الرِّواية جاءت بلفظ (قبله)، وروي (معه) وروي (غيره) وهي روايات بالمعنى؛ فلابدَّ من التَّرجيح، وقد رجَّح ابن تيميَّة رواية (قبله)؛ لورود شاهد عليها، وهي قول النَّبيِّ ﷺ: (أنت الأوَّل؛ فليس قبلك شيء)[٢]، ثمَّ إنَّ عبارة (وكان عرشه على الماء) تدلُّ على وجود موجود قبل هذا الوجود[٣].

٣ ـ ورود كثير من العبارات عن أئمَّة السَّلف الصَّالح ﵃ تدلُّ على دوام فاعليَّة الله تعالى في الأزل، منها ما روى البخاري في صحيحه عن ابن عبَّاس (أنَّه سأله سائل عن قوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[النِّساء: ٩٦]، ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[النِّساء: ٥٦]، ﴿سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[النِّساء: ٥٨]؛ فكأنَّه كان ثمَّ مضى، فقال ابن عبَّاس: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا

(١) أخرجه البخاري، كتاب التَّفسير، باب: وكان عرشه على الماء، ٣/ ١١٦٥، برقم (٣٠١٨).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الذِّكر والدُّعاء والتَّوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النَّوم وأخذ المضجع، برقم: (٢٧١٣)، ٤/ ٢٠٨٤.

(٣) انظر: الرِّسالة الصَّفديَّة، ابن تيميَّة، ٢/ ٧٨.

رَّحِيمًا﴾[النِّساء: ٩٦] سمَّى نفسه بذلك، وذلك قوله، أي: لم يزل كذلك[١].

ومنها ما روي عن جعفر الصَّادق (١٤٨هـ)[٢] أنَّه سئل عن قوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[المؤمنون: ١١٥] لم خلق الله الخلق؟ فقال: لأنَّ الله كان محسناً بما لم يزل فيما لم يزل إلى ما لم يزل[٣].

ومنها ما قاله الإمام أحمد (٢٤١هـ): (ففي مذهبكم قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلَّم حتَّى خلق التَّكلُّم، وكذلك بنو آدم كانوا ولا يتكلَّمون حتَّى خلق الله لهم كلاماً؛ فقد جمعتم بين كفرٍ وتشبيه؛ فتعالى الله عن هذه الصِّفة، بل نقول: **إنَّ الله لم يزل متكلِّماً إذا شاء، ولا نقول: إنَّه كان ولا يتكلَّم حتَّى خلق الكلام**)[٤].

ومنها عن ابن المبارك (١٨١هـ) أنَّه قال: (**لم يزل الله متكلِّماً إذا شاء**)[٥].

٤ ـ إنَّ الله ﷻ حيٌّ، والحيُّ لا يتميَّز عن الميِّت إلَّا بالفعل، وهذا ما أشار إليه الإمام البخاري (٢٥٦هـ) بقوله: (**وأنَّ العرب لا تعرف الحيَّ من الميِّت إلَّا بالفعل؛ فمن كان له فعل؛ فهو حيٌّ، ومن لم يكن له فعل؛ فهو ميِّت**)[٦].

٥ ـ استدلَّ من المعقول بأنَّ المتَّصف بالفعل أكمل ممَّن لا يتَّصف به، ولو

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب التَّفسير، سورة السَّجدة، برقم: (٤٥٣٧)، ٤/ ١٨١٤.

(٢) جعفر الصَّادق بن محمَّد الباقر، (ت: ١٤٨هـ)، من أجلَّة التَّابعين، له منزلة كبيرة عند أهل السُّنَّة، وكان عالماً بالعلوم الدِّينيَّة، له رسائل. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٦/ ٢٥٦).

(٣) نقله ابن تيميَّة عن الثَّعلبي في تفسيره، انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٥/ ٥٣٨.

(٤) الرَّدُّ على الزَّنادقة الجهميَّة، الإمام أحمد بن حنبل، ص: ٣٤.

(٥) منهاج السُّنَّة النَّبويَّة، ابن تيميَّة، ١/ ١٦٤.

(٦) خلق أفعال العباد، البخاري، ص: ١٥٩، الصَّفديَّة، ابن تيميَّة، ٢/ ١٦٠.

خلا الرَّبُّ تعالى منه؛ لكان خالياً من كمال يجب له، وهو ممتنع[١].

٦ ـ واستدلَّ من الفطرة أيضاً بأنَّ النَّاس في دعائهم واستغاثاتهم، وطلبهم الحاجات من الله ﷻ يلهجون بهذه العبارات من قولهم: يا قديم الإحسان، يا قديم المعروف والسُّلطان، يا دائم الجود والامتنان إلى غير ذلك ممَّا يفهم أنَّهم فطروا على اعتقاد ذلك فطرة دون أن يوصي بعضهم بعضاً بذلك، أو يعلمه إيَّاه ودون أن ينكر بعضهم على بعض[٢].

والخلاصة في مذهب ابن تيميَّة أنَّه يقول بجواز تسلسل الحوادث وأفعال الله في الماضي، وأنَّ الله فاعل مختار، وأنَّه أراد إيجاد هذه الحوادث كلَّاً في وقته، أي: أنَّه يقول بالقدم النَّوعي والحدوث الفردي.

الفرق بين مذهب الفلاسفة ومذهب ابن تيميَّة:

ينقل كثير من الباحثين أنَّ مذهب ابن تيميَّة لا يختلف شيئاً عن مذهب الفلاسفة، وأنَّ ابن تيميَّة استمدَّ هذا المذهب منهم؛ لتأثُّره بهم، قال محمَّد زاهد الكوثري (١٣٧٠هـ): (ودعوى أنَّ الله لم يزل فاعلاً **متابعة منه للفلاسفة القائلين بسلب الاختيار عن الله** ﷻ)[٣].

والحقيقة أنَّ هناك فرقاً قويَّاً بين المذهبين إذ إنَّ الفلاسفة يرون أنَّ الله تعالى موجب بالذَّات، أي: ليس فاعلاً مختاراً[٤]، وهذا ليس بموجود في مذهب ابن

---

(١) انظر: الصَّفديَّة، ابن تيميَّة، ٢/ ١٦٣.

(٢) انظر: منهاج السُّنَّة النَّبويَّة، ابن تيميَّة، ٢/ ١٨١.

(٣) حاشية الكوثري على السَّيف الصَّقيل للسُّبكي، ص: ١٦.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ١٦.

تيميَّـة؛ لأنَّـه يصرِّح بأنَّ الله يفعل ما يشاء بإرادتـه، وأكَّد ذلك بقولـه: (**وهذا إنَّما يكون في الذَّات التي تقوم بها الأمور الاختياريَّة، وتفعل بالقدرة والمشيئة**)[١].

ولابدَّ من التَّنبيه أخيراً على أنَّ ابن تيميَّة لم ينفرد بتجويز حوادث لا نهاية لها؛ فقد وافقه بعض العلماء في هذا المذهب، ومنهم تلميذه ابن قيِّم الجوزيَّة (٧٥١هـ) حيث قرَّر ذلك في بعض كتبه، ومنها النُّونيَّة التي تكلَّم فيها عن هذه المسألة؛ فقال:

فلـئن زعمـتم أنَّ ذاك تسلسـل قلنا صدقتم وهو ذو إمكان[٢]

ومنهم أيضاً ابن أبي العزِّ الحنفي (٧٩٢هـ)[٣] في شرحه على الطَّحاويَّة، ونقل عن معمَّر المعتزلي (٢١٥هـ)[٤] القول بجوازه أيضاً، وكذلك جوَّزه الإمام الجلال الدَّواني (٩١٨هـ) في شرحه على العقائد العضديَّة، وقد وافق جمال الدِّين الأفغاني (١٣١٥هـ)[٥] على كلام الجلال، وأكَّده في تعليقاته على شرح الجلال للعضديَّـة، وكذلك جوَّزه محمَّد عبده (١٣٢٣هـ)[٦] في شرحـه للعضديَّـة، وممَّن جوَّزه أيضاً

(١) الصَّفديَّة، ٢/ ١٩٦.

(٢) متن القصيدة النُّونيَّة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ص: ٥٧.

(٣) علي بن علي، ابن أبي العزِّ الحنفي، (ت: ٧٩٢هـ)، قاضي القضاة، فقيه، لـه: (التَّنبيه على مشكلات الهداية)، و(شرح العقيدة الطَّحاويَّة)، و(النُّور اللَّامع فيما يعمل بـه في الجامع). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٦/ ٣٢٦).

(٤) معمَّر بن عبَّاد السُّلمي، (ت: ٢١٥هـ)، أحد أئمَّة المعتزلة، من أهل البصرة، سكن بغداد، كانت له مناظرات مع النَّظَّام. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٠/ ٥٤٧).

(٥) محمَّد بن صفـدر الحسيني، جمـال الدِّين الأفغاني، (ت: ١٣١٥هـ)، فيلسوف الإسلام، نشـأ بكابل، برع في العلوم العقليَّة والنَّقليَّة، له: (تاريخ الأفغان)، و(رسالة في الرَّدِّ على الدَّهريين). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١/ ٨٩).

(٦) محمَّد عبده بن حسن خير الله، (ت: ١٣٢٣هـ)، مفتي الدِّيار المصريَّة، من كبار رجال =

محمَّد الأمين الشَّنقيطي (١٣٩٣هـ) في كتابه (رحلة الحجِّ إلى بيت الله الحرام)، وكذلك بخيت المطيعي (١٣٥٤هـ)[١] الذي علَّق على نصٍّ للإمام الإسنوي (٧٧٢هـ) يدلُّ على ذلك؛ فوافقه[٢].

وبذلك يتبيَّن أنَّ ابن تيميَّة لا يقول بقدم شيء من العالم على أنَّه ليس له أوَّل، وأنَّ من نسب إليه ذلك؛ فقد أخطأ في فهم كلام ابن تيميَّة.

نسبة القول بقدم العالم إلى المعتزلة (شيئيَّة المعدوم):

ربَّما يكون المعتزلة من أكثر المتكلِّمين الذين قرَّروا حدوث العالم، وقد تكلَّموا عنه في كتبهم، وخصَّصوا له مباحث فنَّدوا فيها شبه من قال بالقدم، ولا شكَّ بأنَّ نسبة القول بقدم العالم إلى المعتزلة غريبة جدّاً ألزمها لهم بعض العلماء؛ لقولهم بشيئيَّة المعدوم، ومنهم الإمام يحيى بن أبي الخير العمراني (٥٥٨هـ)[٣] حيث قال:

= الإصلاح والتَّجديد فيها، له: (رسالة التَّوحيد)، و(الرَّدُّ على هانوتو) وغيرها. (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١/ ٢٦٩).

(١) محمَّد بخيت بن حسين المطيعي، (ت: ١٣٥٤هـ)، مفتي الدِّيار المصريَّة، ومن كبار فقهائها، تعلَّم في الأزهر، كان معارضاً لحركة محمَّد عبده الإصلاحيَّة، له: (إزاحة الوهم) وغيرها. (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٩/ ٩٧).

(٢) انظر: شرح الطَّحاويَّة، ص: ٨٢، التَّذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه، ص: ٩٨، شرح الجلال على العقائد العضديَّة، ص: ٤٧، تعليقات الأفغاني على شرح العضديَّة، ص: ١٩٦، ١٩٧، حاشية محمد عبده على شرح العضديَّة، ص: ١٧٩، رحلة الحج إلى بيت الله الحرام، ص: ٤٤، ٤٥، سلَّم الوصول شرح نهاية السُّول، ٢/ ١٠٣.

(٣) يحيى بن أبي الخير، العمراني، (ت: ٥٥٨هـ)، فقيه، شيخ الشَّافعيَّة في اليمن، له: (البيان)، و(الزَّوائد)، و(غرائب الوسيط). (انظر: طبقات الشَّافعيَّة، ابن قاضي شهبة، ١/ ٣٢٧).

(والقدريَّة: قائلون بقدم العالم؛ **فعبَّروا عنه بقولهم: المعدوم شيء**، والعالم في حال عدمه كهو في حال وجوده، وأنَّ الله لم يتقدَّم الأشياء في كونها أشياء)[(١)].

وممَّن ألزمهم القول بقدم العالم أيضاً أبو المظفَّر الإسفراييني (٤٧١هـ)؛ فيقول: (ويقولون: إنَّ هذه الصِّفات كلها متحقِّقة قبل الوجود، وإذا وجد لم يزد في صفاته شيء، **وهذا تصريح بقدم العالم**)[(٢)].

وكذلك البغدادي ألزمهم به؛ فقال: (فأمَّا قول المعتزلة بأنَّ المعدوم شيء، وقول من قال بأنَّ السَّواد في حال عدمه سواد... **فيوجب عليهم القول بقدم الجواهر والأعراض**)[(٣)]، وكذلك فإنَّ كلّاً من ابن حزم (٤٥٦هـ) وابن الوزير (٨٤٠هـ) وابن تيميَّة (٧٢٨هـ) ألزموهم بهذا الأمر[(٤)]، ولذلك سأتكلَّم في هذا الموضع عن نقطتين:

أوَّلها: في مرادهم من شيئيَّة المعدوم، وثانيها: في مذهب المعتزلة في حدوث العالم وما نقل عنهم في ذلك.

شيئيَّة المعدوم عند المعتزلة ومرادهم منها:

أمَّا عن مذهبهم في المعدوم وهل هو شيء؛ فقد اختلفوا فيه على مذاهب:

فمنهم من قال: إنَّ المعدوم في حال عدمه ليس بذات ولا شيء موافقين في

(١) الانتصار في الرَّدِّ على المعتزلة القدريَّة الأشرار، العمراني، ١/ ١٢٠.

(٢) التَّبصير في الدِّين، الإسفراييني، ص: ٣٧.

(٣) أصول الدِّين، البغدادي، ص: ٩١.

(٤) انظر: الفِصَل في الملل والنِّحل، ٥/ ١٥٦، إيثار الحقِّ على الخلق، ص: ٣٩، منهاج السُّنَّة، ١/ ١٠٥.

ذلك لأهل السُّنَّة، ومن هؤلاء: أبو الهذيل العلَّاف (٢٣٥هـ)[١] والفوطي (...؟)[٢]، والكعبي (٣١٩هـ)[٣]، والبردعي (٣٥٠هـ)[٤]، والملاحمي (ركن الدِّين الخوارزمي) (٥٣٦هـ)[٥]، والزَّمخشري (٥٣٨هـ)، وتقي الدِّين النَّجراني (٦٥٦هـ)[٦].

---

(١) محمَّد بن محمَّد، أبو الهذيل العلَّاف، (ت: ٢٣٥)، من أئمَّة المعتزلة، حسن الجدل، قويُّ الحجَّة، توفِّي في سامرَّاء، له: (كتاب ميلاس)، وألَّف مصطفى الغرابي: (أبو الهذيل العلَّاف). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٠/ ٥٤٣).

(٢) هشام بن عمرو، الفوطي، من كبار أئمَّة الاعتزال، من أهل البصرة كما ذكر في طبقات المعتزلة ولم أجد تاريخاً لوفاته، له بعض الآراء التي خالف فيها جمهور الإسلاميِّين. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٠/ ٥٤٨).

(٣) عبد الله بن أحمد، الكعبي، (ت: ٣١٩هـ)، أحد أئمَّة المعتزلة، أقام ببغداد، وتوفِّي ببلخ، له: (التَّفسير)، و(تأييد مقالة أبي الهذيل). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٤/ ٣١٤).

(٤) محمَّد بن عبد الله، البردعي، (ت: حوالي: ٣٥٠هـ)، فقيه معتزلي، له: (المرشد)، و(الجامع)، و(الإمامة) و(النَّاسخ والمنسوخ). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١/ ١٩٩).

(٥) محمود بن عبد الله الخوارزمي، الملاحمي، (ت: ٥٣٦هـ)، ركن الدِّين، أحد أئمَّة متأخِّري المعتزلة، له مصنَّفات منها: (الفائق في أصول الدِّين)، و(المعتمد في أصول الدِّين) و(تحفة المتكلِّمين في الرَّدِّ على الفلاسفة)، رثاه الزَّمخشري في مرثيَّة وترجم له كما نقل نصَّ التَّرجمة محقِّق كتاب الكامل في الاستقصاء، ص: ١٢، ورجَّح أن يكون هو ركن الدِّين الخوارزمي الذي يصفه تقي الدِّين النَّجراني مؤلِّف كتاب (الكامل في الاستقصاء) على أنَّه شيخه في كتابه المذكور وذكر بأنَّ الرَّاجح في تاريخ وفاته ما أثبتناه.

(٦) انظر: المسائل في الخلاف، أبو رشيد، ص: ٣٨، الكشَّاف، ٤/ ٦٥، نظريَّة التَّكليف، عبد الكريم عثمان، ١٣٢، ١٣٣.

ويذهب أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ)[1] إلى أنَّه ليس بذات، ولكنَّه شيء بمعنى أنَّه تصوُّر في الذِّهن لا أكثر[2].

وأمَّا من قال بأنَّه شيء وذات في حال عدمه فمنهم أبو الحسين الخيَّاط (٣٠٠هـ)[3]، وأبو علي الجبَّائي (٣٠٣هـ)[4]، وأبو هاشم (٣٢١هـ)[5]، وأبو رشيد النِّيسابوري (٤٤٠هـ)[6]، والقاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ)[1].

---

(١) محمد بن علي الطَّيِّب، أبو الحسين البصري، (ت: ٤٣٦هـ)، أحد أئمَّة المعتزلة، ولد في البصرة وسكن بغداد، من كتبه: (المعتمد)، و(تصفح الأدلَّة) و(غرر الأدلَّة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٥٨٨).

(٢) انظر: المسائل في الخلاف، أبو رشيد النِّيسابوري، ص: ٣٨، ٣٩، نظريَّة التَّكليف، عبد الكريم عثمان، ص: ١٣٣.

(٣) عبد الرَّحيم بن محمَّد، أبو الحسين الخيَّاط، (ت: ٣٠٠هـ)، شيخ المعتزلة، وهو أستاذ الكعبي، له: (الانتصار)، و(الاستدلال)، و(نقض نعت الحكمة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٤/ ٢٢١).

(٤) محمَّد بن عبد الوهَّاب، أبو علي الجبَّائي، (ت: ٣٠٣هـ)، من أئمَّة المعتزلة، اشتهر في البصرة، وتوفِّي في جبَّى، له: (تفسير) حافل مطوَّل، ردَّ عليه الأشعري. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٤/ ١٨٤).

(٥) عبد السَّلام بن محمَّد، أبو هاشم الجبَّائي، (ت: ٣٢١هـ)، من أئمَّة المعتزلة، إمام الفرقة البهشميَّة، له: (الشَّامل)، و(تذكرة العالم)، و(العدَّة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٥/ ٦٤).

(٦) سعيد بن محمَّد، أبو رشيد النِّيسابوري، (ت: ٤٤٠هـ)، من كبار المعتزلة، له: (مسائل الخلاف بين البصريِّين والبغداديِّين)، و(ديوان الأصول)، و(إعجاز القرآن). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١١/ ٢٣٩).

والمعتزلة لا يريدون من إثبات أنَّ المعدوم شيء أنَّ له تحقُّقاً في الواقع الخارجي كالمادَّة الأولى مثلاً؛ فينقصها التَّشكيل والخلق، بل مجرَّد ماهيَّة ذهنيَّة يقع عليها فعل الخلق في قوله تعالى: (كن)، وبمثال أبسط: كمن يتصوَّر آلة في ذهنه يريد اختراعها، ثمَّ يقوم بإخراجها كما تصوَّرها، ولله المثل الأعلى؛ فالله عندما خلق الخلق والعالم خلقهما بناء على صورة مسبقة في علمه، هذه الصُّورة قبل وجودها الفعلي بالخارج هي المقصود من الشَّيئيَّة عند المعتزلة[٢].

واستدلَّ من قال بأنَّه ذات وشيء في حال عدمه بأدلَّة:

أحدها: إنَّ الجوهر جوهر لذاته، وإذا كان جوهراً لذاته، وجب أن يكون جوهراً ما دام ذاتاً، ولا تخرج ذاته في سائر الأحوال من أن تكون ذاتاً[٣].

ومنها: إنَّ الجوهر عند الوجود يجب أن يكون متحيِّزاً؛ فإمَّا أن يكون الوجود مؤثِّراً في تحيُّزه،وإمّا أن يكون المؤثِّر أمراً سواه، ولابدَّ من ذلك؛ لأنَّ الصِّفة إذا وجب ثبوتها عند صفة أخرى، ووجب زوالها عند زوال تلك الصِّفة، لا يمكن تعلُّق الصِّفة بأمر آخر سواها؛ فوجب أن تعلَّق بها؛ لأنَّ المؤثِّرات تثبت بهذه الطَّريقة وما يجري مجراها، ولو كان المؤثِّر في التَّحيُّز صفة الوجود، لوجب في كلِّ موجود أن يكون متحيِّزاً، وإذا استحال ذلك، وجب أن يكون المؤثِّر في

---

(١) انظر: الكامل في الاستقصاء، النَّجراني، ص: ١٨٥، المسائل في الخلاف، أبو رشيد، ص: ٣٧، المنية والأمل، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٩٦، تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٢٤٦، الكشَّاف، ٤/ ٦٥.

(٢) انظر: الاتِّجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، مهري حسن أبو سعدة، ص: ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١.

(٣) انظر: المسائل في الخلاف، أبو رشيد النِّيسابوري، ص: ٣٨.

ذلك صفة أخرى زائدة على الوجود، وهذه الصِّفة غير متحدِّدة(١).

ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾[الحج: ١] حيث سمَّاها: شيئاً وهي معدومة(٢).

واستدلَّ من نفى كون المعدوم شيئاً في حال عدمه بعدَّة أدلَّة أيضاً:

أحدها: وجود الجوهر معناه كونه جوهراً، ولو كان جوهراً من الأزل لزمه أن يكون موجوداً في الأزل، وهو قول بقدم العالم، وهو باطل(٣).

ومنها: إنَّ المقدورات لنا لو كانت ذواتاً متساوية من كلِّ وجه؛ لاستحال منَّا أن نفعل بعضها دون البعض ترجيحاً لأحد المتساويين من غير مرجِّح، وهذا محال(٤).

حدوث العالم عند المعتزلة:

وقد قرَّر المعتزلة حدوث العالم في كتبهم، وقد أفرد القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) للرَّدِّ على القائلين بالقدم مبحثاً خاصَّاً.

ويمكن إجمال مذهب المعتزلة في العالم بأنَّهم قد اتَّفقوا على حدوث العالم، ولكن اختلفوا في الدَّليل العقليِّ على حدوثه إذ يرون أنَّ حدوث العالم لا يثبت إلَّا بالعقل:

فذهب أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ)، والملاحمي (٥٣٦هـ) إلى أنَّه من نوع

---

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٤٤.

(٢) انظر: الكامل في الاستقصاء، النَّجراني، ص: ٢١٦.

(٣) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١٩٩.

(٤) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٢٠٠.

العلم الضَّروري[١]، وذهب جمهورهم إلى أنَّه يعرف استدلالاً، وقد اعتمدوا في الدَّلالة عليه على دليلين:

دليل حدوث الأعراض: وقد أثبتوا حدوثها بعدَّة أدلَّة صاغها القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) في شرح الأصول الخمسة، ويتلخَّص هذا الدَّليل بأنَّ الأعراض يجوز عليها العدم والبطلان، والقديم لا يجوز عليه ذلك، وأمَّا الدَّليل على أنَّ الأعراض يجوز عليها العدم؛ فهو ما ثبت أنَّ المجتمِع إذا افترق بطل اجتماعه، وأمَّا الدَّليل على أنَّ القديم لا يجوز عليه العدم أنَّه قديم لنفسه، ومتَّصف بصفة من صفات النَّفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال، وإذا ثبت حدوث الأعراض؛ فلابدَّ لها من محدِث، والدَّليل عليه أنَّ تصرفاتنا في الشَّاهد محتاجة إلينا ومتعلِّقة بنا[٢].

دليل حدوث الأجسام: ويفضله القاضي على غيره من الأدلَّة؛ لأنَّ الاستدلال بالأجسام يشمل الاستدلال بالأعراض، ويرى القاضي أنَّ هناك ثلاثة طرق لإثبات حدوثها وهي:

الأولى: أن نستدلَّ بالأعراض على الله تعالى، ونعرفه بتوحيده وعدله، ونعرف صحَّة السَّمع، ثمَّ نستدلُّ بالسَّمع على حدوث الأجسام[٣].

الثَّانية: هو أن نستدلَّ بالأعراض على الله تعالى، ونعلم قدمه ثمَّ نقول: لو كانت

---

(١) انظر: الفائق في أصول الدِّين، ركن الدِّين الخوارزمي الملاحمي، ص: ١٢، ١٣.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٩٤.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص: ٩٥، التَّذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ابن متويه، ص: ٩٣.

الأجسام قديمة؛ لكانت مِثْلاً لله تعالى؛ لأنَّ القدم صفة من صفات النَّفس[1].

الثَّالثة: وهي الدَّلالة المعتمدة، وأوَّل من استدلَّ بها أبـو الهذيل، ومعناها: أنَّ الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدَّمها، وما لم يخلُ من المحدَث ولم يتقدَّمه يجب أن يكون محدَثاً مثله[2].

ثمَّ أخذ القاضي يقرِّر هذه الطُّرق ويبيِّن دلالتها على حدوث العالم بالتَّفصيل في صفحات كثيرة تتجاوز العشرين[3].

ثمَّ قام القاضي بعرض شبه القائلين بالقدم وردَّها وفنَّدها[4].

* * *

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص: ٩٥، التَّذكرة، ص: ٩٣.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص: ٩٥، التَّذكرة، ص: ٩٣.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص: ٩٥ إلى ١١٥.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص: ١١٦، ١١٧، التَّذكرة، ص: ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥.

المبحث الثَّاني
مسائل صفات الله تعالي

اختلف العلماء في اصطلاح تقسيم الصِّفات على أقوالٍ وتقسيماتٍ كثيرة، واختلفت أقوالهم في ذلك، ويمكن إحصاؤها في الأقسام الآتية:

الصِّفات السَّلبيَّة: وهي الصِّفات التي نفاها الله ﷻ عن نفسه، أو نفاها رسوله ﷺ، وضابطها أنَّها تدلُّ على النَّفي المحض أي: ليست صفة قائمة بذات الله تعالى، وإنَّما هي نفي النَّقص عن الله تعالى، وهي تدلُّ على كمال ضدِّها، وهي صفات كثيرة يذكر منها أكثر المتكلِّمين عادَّة خمس صفات وهي: (الوحدانيَّة، البقاء، مخالفة الحوادث، القدم، القيام بالنَّفس)، ويمكن القول بأنَّ هذه الصِّفات الخمس قد استوعبت أكثر الصِّفات السَّلبيَّة التي جاء بها القرآن والسُّنَّة؛ فمثلاً قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[البقرة: ٢٥٥] يدخل ضمن صفة مخالفة الحوادث، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾ [الإسراء: ١١١] تدخل في صفة الوحدانيَّة وهكذا، وهذا الكلام على اصطلاح المتكلِّمين بغض النَّظر عن توجيههم لبعض الصِّفات توجيهاً لا يوافقهم فيه غيرهم كصفة مخالفة الحوادث[١].

الصِّفات الذَّاتيَّة: وهي الصِّفات التي تلازم الذَّات ولا تفارقها ولا يصحُّ خلوُّه عنها في وقت من الأوقات، أو هي التي دلَّ الدَّليل على قيامها في الذَّات

---

(١) انظر: آيات الأسماء والصِّفات، الشَّنقيطي، ص: ١٧، أصول الدِّين، الغزنوي، ص: ٦٦٣، كبرى اليقينيَّات الكونيَّة، البوطي، ص: ١١٨.

الإلهيَّة، أو هي المعنى القائم في الذَّات الإلهيَّة، وضابطها أنَّها الصِّفات التي لم يزل الله متَّصفاً بها من الأزل، وتنقسم إلى قسمين:

١ ـ **صفات المعاني**: كصفة الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسَّمع والبصر والحكمة والكبرياء والعزَّة والقوَّة، وهي معانٍ قائمة بذات الله تعالى، ونحن لا نسير على طريق فرقة معيَّنة في تقسيم الصِّفات.

٢ ـ **الصِّفات الخبريَّة**: كصفة الوجه واليدين والعينين والسَّاق والإصبع والقدم والنَّفس وغيرها التي أخبر بها الشَّرع ولولاه لما عرفناها، وهي من الصِّفات الذَّاتيَّة؛ لأنَّها لا تفارق الذَّات ولا تخلو عنها، أي: لم تكن معدومة، ثمَّ وجدت في الذَّات.

الصِّفات الفعليَّة: وهي الصِّفات التي ترجع إلى مشيئة الله تعالى، فإن شاء فعلها، وإن شاء لم يفعلها كصفة الاستواء على العرش والنُّزول في الثُّلث الأخير من اللَّيل.

الصِّفات التي تكون كمالاً من وجه ونقصاً من وجه: كصفة المكر والكيد والمحال والخداع والنِّسيان والسَّخط والسُّخرية والاستهزاء، وهذه الصِّفات إذا جاءت في مقابل مسمَّاها؛ فهي كمال كما في قوله تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾[الأنفال: ٣٠]؛ فإنَّها جاءت في مقابل الماكر؛ فهي كمال لله تعالى، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾[النِّساء: ١٤٢]؛ فإنَّها أضيفت لله تعالى في مقابل المخادع؛ فهي كمال، وإذا لم تأتِ في مقابل مسمَّاها؛ فهي نقص، ولم تضف إلى الله في القرآن الكريم في غير مقابل، وأمَّا من اعترض بقوله تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا۟ مَكْرَ ٱللَّهِ﴾ ﴿مَكْرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٩٩] فإنَّه أضيف دون مقابل، والجواب أنَّ هذه الصِّفة قد بيَّنتها بقيَّة

الآيات التي وردت في مقابله، ولذلك فإنَّ الله تعالى لما قال: ﴿ وَإِن يُرِيدُواْ خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُواْ ٱللَّهَ مِن قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ ﴾[الأنفال: ٧١]؛ فقال: ﴿فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ﴾ ولم يقل: (فخانهم)؛ لأنَّ الخيانة قبيحة على كلِّ وجوهها؛ فلا تضاف إلى الله تعالى.

وهذه الصِّفات قد تتداخل كصفة الكلام؛ فإنَّها من صفات المعاني باعتبار الصِّفة القديمة وفعليَّة باعتبار آحادها، وقد يدلُّ النَّصُّ على صفتين معاً كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾[طه: ٥]؛ فإنَّها تدلُّ على الاستواء والعلو، ثمَّ إنَّ صفة الاستواء هي من الصِّفات الذَّاتيَّة بعد العلم بها وفعليَّة من حيث الإخبار بها.

وسوف أتكلَّم في هذا المبحث عن الصِّفات الإلهيَّة وأثر الخطأ في مسائلها، وقد قسمته إلى ثلاثة مطالب:

الأوَّل: الصِّفات الذَّاتيَّة وأتكلَّم عن صفة الوحدانيَّة والبقاء والكلام والإرادة والعلم، والوحدانيَّة والبقاء رغم أنَّها ليست من الصِّفات الذَّاتيَّة، ولكن موضع النِّقاش فيها حول ذاتيَّتها أو سلبيَّتها.

والثَّاني: الصِّفات الخبريَّة التي توهم التَّشبيه كصفة اليد والوجه والعين وغيرها.

والثَّالث: الصِّفات الفعليَّة التي توهم التَّغيُّر والحدوث كالاستواء والنُّزول وغيرها.

* * *

* المطلب الأوَّل ـ الصِّفات الذَّاتيَّة:

أتكلَّم في هذا المطلب عن الصِّفات الذَّاتيَّة، ومواضع الخطأ وصوره فيها، إضافة إلى أنِّي أتكلَّم عن بعض الصِّفات السَّلبيَّة من جوانب ترتبط بالصِّفات الذَّاتيَّة،

واخترت من الصِّفات السَّلبيَّة: صفة الوحدانيَّة وصفة البقاء، وأمَّا الصِّفات الذَّاتيَّة؛ فاخترت صفة الإرادة وصفة العلم وصفة الكلام.

أولاً ـ صفة الوحدانية:

وهي الصِّفة التي جاء القرآن بتقريرها في آيات كثيرة جدًّاً، بل عليها محور الدِّين وأساسه، وقد اجتمعت كلمة المسلمين على إثباتها لله تعالى التزاماً بقوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[محمَّد: ١٩]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾[الإخلاص: ١]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النِّساء: ٤٨].

نسبة وتعميم القول بذاتيَّة الوحدانيَّة إلى الفخر الرَّازي

وقد تكلَّمنا عن صفة الوحدانيَّة سابقاً أثناء حديثنا عن الإمام الرَّازي والاعتماد على بعض كتبه دون الأخرى، وبيَّنَّا أنَّ للإمام الرَّازي في صفة الوحدانيَّة قولين:

أحدهما: يرى فيه أنَّ صفة الوحدانيَّة هي صفة ذاتيَّة قائمة بذات الله تعالى مثلها عنده مثل القدرة والسَّمع والبصر والكلام وغيرها من صفات المعاني.

والثَّاني: يرى فيه أنَّ صفة الوحدانيَّة هي من الصِّفات السَّلبيَّة العدميَّة التي نعني فيها نفي الشَّريك عن الله وإثبات وحدانيَّته ﷻ.

أمَّا المذهب الأوَّل؛ فقد قرَّره في كتابه (المطالب العالية في العلم الإلهي) حيث يقول: (فيثبت: **أنَّ الوحدة صفة وجوديَّة زائدة على كونه واجب الوجود لذاته**)[1].

وكذلك قرَّره في تفسيره الشَّهير؛ فقال: (**فثبت أنَّ الوحدة صفة زائدة ثبوتيَّة**)[2].

(١) المطالب العالية في العلم الإلهي، الإمام الرَّازي، ٢/ ١٥١.

(٢) مفاتيح الغيب، الإمام الرَّازي، ٤/ ١٥٣.

وقال في موضع آخر من تفسيره: (**قد دلَّلنا على أنَّ الوحدة صفة زائدة على الذَّات قائمة بالذَّات**)[١].

واستدلَّ الفخر الرَّازي ومن تبعه على هذا المذهب بعدَّة أدلَّة منها:

١ ـ الواحد ينقسم إلى قسمين: الواجب لذاته والممكن لذاته، وأمَّا الواجب؛ فليس مشتركاً بين القسمين؛ لأنَّ الفرق واضح بين الواجب والممكن، وهذا يدلُّ على التَّغاير بين مفهوم الوحدانيَّة وبين مفهوم واجب الوجود لذاته[٢].

٢ ـ إنَّ الواحد يقابل الكثير والواجب لذاته يقابل ما ليس واجباً لذاته، وما يصلح لأن يكون مقابلاً لأحدهما، لا يصلح أن يكون مقابلاً للثَّاني، وهذا يوجب أن يكون كونه واحداً مغايراً لكونه واجب الوجود لذاته[٣].

٣ ـ إنَّا نعقل كونه واحداً مع الشَّكِّ في أنَّ ذلك الواحد واجب لذاته، أو ممكن لذاته، وكذلك نعقل ماهيَّة الواجب لذاته، مع الشَّكِّ في أنَّه واحد أو كثير، والمعلوم مغاير لغير المعلوم؛ فوجب أن يكون كونه واحداً مغايراً لكونه واجب الوجود لذاته[٤].

٤ ـ إنَّ الواحد قد يصدق حمله على الممكن لذاته، والواجب بالذَّات لا يصدق حمله على الممكن؛ فالواحد مغاير في الماهيَّة للواجب بالذَّات[٥].

---

(١) مفاتيح الغيب، ٤/ ١٥٣.

(٢) المطالب العالية، ٢/ ١٥٠، مفاتيح الغيب، ٤/ ١٥٣.

(٣) المطالب العالية، ٢/ ١٥٠، مفاتيح الغيب، ٤/ ١٥٣.

(٤) المطالب العالية، ٢/ ١٥١، مفاتيح الغيب، ٤/ ١٥٣.

(٥) المطالب العالية، ٢/ ١٥١.

٥ ـ المفهوم من كونه واحداً ليس سلبيَّاً، والدَّليل عليه: أنَّه لو كان سلبيَّاً؛ لكان سلباً للعدد، والعدد عبارة عن مجموع وحدات؛ فالوحدة إن كانت عدماً كان العدد عبارة عن مجموع عدمات، فيكون العدد مفهوماً عدميَّاً، وبالتَّالي تكون الوحدة عدم العدم؛ فوجب كونها صفة وجوديَّة[1].

وأمَّا **المذهب الثَّاني** وهو القول بأنَّ الوحدانيَّة صفة سلبيَّة لا وجوديَّة؛ فقد قرَّره في كتابه: (لوامع البيِّنات شرح أسماء الله تعالى والصِّفات)، واستدلَّ بأنَّه لو كان معنى الوحدانيَّة يرجع إلى معنى؛ لكان ذلك المعنى واحد المعنى أيضاً، ويفضي ذلك إلى إثبات ما لا نهاية له من المعاني، وهو محال[2].

وقد جمع بعض المفكِّرين بين هذين المذهبين بأنَّ الوحدانيَّة سلبيَّة باعتبار نفي الشَّريك والنَّظير، ووجوديَّة باعتبار إثباتها[3]، وأرى أنَّه لا يمكن الجمع بين المذهبين؛ لأنَّ الرَّازي عندما يتكلَّم عن الوحدانيَّة كصفة ثبوتيَّة ذاتيَّة قائمة بذات الله تعالى يتكلَّم عنها كباقي الصِّفات الذَّاتيَّة كالإرادة والكلام والسَّمع والبصر والعلم وغيرها، وهو يعتقد ويصرِّح باعتقاده هذا؛ فلا يمكن أن نجمع إلَّا إذا خفي علينا مراد الإمام من عباراته في مواضعه التي تكلَّم فيها عن الوحدانيَّة كصفةٍ ذاتيَّةٍ وهذا ما لم يحدث، بل ما يمكن قوله هو عدم ترجيح أحد المذهبين

(١) المرجع السَّابق، ٢/ ١٥١.

(٢) انظر تفصيل كلام الإمام في هذا المذهب: لوامع البيِّنات شرح أسماء الله تعالى والصِّفات، الرَّازي، ص: ٢٢٩ ـ ٢٣٢، وانظر أيضاً: مفاتيح الغيب، الرَّازي، ٤/ ١٥٣، الشَّامل، الجويني، ص: ٣٤٩.

(٣) انظر: الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة، محمَّد صالح الزُّركان، ص: ٢٣٣.

على الآخر لا أن نحاول أن نجمع بينهما بنوع من التَّكلُّف.

عدد الصِّفات عند الفخر الرازي:

ولابدَّ قبل الانتهاء من الكلام عن الإمام الرَّازي أن نشير إلى موقفه من الصِّفات وعددها؛ فهي مسألة قد اختلف قوله فيها أيضاً، وموضع الخلاف في أنَّه هل يمكن إثبات صفات وراء الصِّفات السَّبع أو غيرها؟

تطرَّق الإمام الرَّازي لهذه المسألة في كتبه، وكان له ثلاثة مواقف وهي:

الأوَّل: إنَّه ليس لله تعالى صفات وراء هذه الصِّفات(١)، واستدلَّ بأنَّ الدَّليل السَّمعيَّ النَّقليَّ، إمَّا أن يكون آحاداً أو متواتراً؟ فأمَّا الأوَّل فلا يفيد العلم، وأمَّا المتواتر؛ فإمَّا أن يحتمل التَّأويل أو لا؟ فإن كان من الأوَّل؛ فلا يرتقي إلى القطعيَّات، وأمَّا الثَّاني فلم نعلم بوجوده بعد البحث الحثيث(٢).

الثَّاني: التَّوقُّف في إثبات أو نفي صفة زائدة على تلك الصِّفات، وقد قرَّر ذلك في المحصِّل بعد أن ذكر إثبات الشَّيخ أبي الحسن الأشعري لصفات اليدين والاستواء وإثبات غيره لصفات أخرى(٣)؛ فقال: (**والإنصاف أنَّه لا دلالة على ثبوت هذه الصِّفات، ولا على نفيها؛ فيجب التَّوقُّف**)(٤).

---

(١) الإشارة في علم الكلام، الإمام الرَّازي، ص: ٢٤٤.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٢٤٤، ٢٤٥.

(٣) قال الرَّازي: (**وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى، وأثبت أبو إسحاق...**) (المحصِّل من أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين، الإمام الرَّازي، ص: ١٨٧).

(٤) المحصِّل من أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين، الإمام الرَّازي، ص: ١٨٧.

الثَّالث: وهو إثبات صفات أخرى غير هذه الصِّفات، كما قاله في كتابه أقسام اللَّذَّات حيث أثبت الاستواء والفوقيَّة[1].

وصورة **الخطأ** التي تقع في مثل هذه المسائل فيما يخص مذهب الرَّازي في الوحدانيَّة وعدد الصِّفات: أن يقوم الباحث؛ فيكتفي بذكر رأي من آرائه على أنَّه هو المذهب الذي استقرَّ عليه الرَّازي، ويوهم القارئ بأنَّه ليس له إلَّا هذا المذهب، وقد يكون هذا الخطأ ناتجاً عن عدم الاستقصاء في معرفة رأي الرَّازي في كلِّ كتبه التي تكلَّم فيها عن الوحدانيَّة أو عدد الصِّفات.

ثانياً ـ صفة البقاء:

البقاء يعني: امتناع لحوق العدم بذات الله ﷻ، وقد دلَّ القرآن الكريم عليه بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[الحديد: ٣]، ويستدلُّ عليه من العقل بأنَّ ما يجوز عليه العدم كان وجوده جائزاً لا واجباً، والواجب هو ما لا يُتَصوَّر في العقل عدمه[2].

وهي من الصِّفات السَّلبيَّة عند أكثر المتكلِّمين وغيرهم إلَّا ما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري حيث نقل أنَّه قال: إنَّها من الصِّفات الذَّاتيَّة القائمة بذات الله تعالى.

مذهب الإمام الأشعري في صفة البقاء:

قال الجويني (٤٧٨هـ): (وممَّا اختلف المحصِّلون في تعليله: كون الباري تعالى باقياً؛ **فعلَّله شيخنا بالبقاء**...)[3].

---

(١) أقسام اللَّذَّات، الرازي، ص: ٢٦٣.

(٢) شرح العقيدة الوسطى، السَّنوسي، ص: ١١٧، ١٢٠.

(٣) الشَّامل في أصول الدِّين، الجويني، ص: ٧١٦.

وقال الرَّازي (٦٠٦هـ): (مذهب شيخنا أبي الحسن ﷺ والأكثرين من أصحابه ﷺ: **أنَّ البقاء صفة زائدة على الذَّات شاهداً كان أو غائباً**)[١].

بل نسبه الآمدي (٦٣١هـ) إلى الأكثر؛ فقال: (وأمَّا كون الباقي باقياً ببقاء زائد عليه؛ **فقد أثبته الشَّيخ أبو الحسن الأشعري رحمه الله ومعظم أئمَّتنا**)[٢]، ثمَّ ذكر الآمدي اختلاف قول الأشعري في تعليل البقاء هذا؛ فقال: (واختلف قول الشَّيخ أبي الحسن الأشعري: في بقاء الله تعالى وصفاته؛ فقال تارة: الله تعالى وصفاته باقية ببقاء واحد، وذلك البقاء باقٍ ببقاء آخر، **وقال تارة: الله تعالى باقٍ ببقاءٍ قائم به،** وكلُّ صفة من صفاته باقية ببقاء هو نفسها)[٣].

وقال البيضاوي (٦٨٥هـ): (**ذهب الشَّيخ إلى أنَّه تعالى باقٍ ببقاءٍ قائمٍ بذاته**)[٤].

وما نملكه بين أيدينا من مؤلَّفات الإمام الأشعري لم يصرِّح فيه الأشعري بمذهبه بصفة البقاء وموقفه منها، ولكن أقوال أكثر المحقِّقين من أئمَّة الأشعريَّة نقلت هذا المذهب؛ فإن صحَّ النَّقل؛ فقد خالف قولُ المحقِّقين من الأشاعرة قولَ الأشعري.

ودليل الأشعري على هذا الكلام كما نقله الآمدي هو أنَّ الجوهر في أوَّل زمان حدوثه غير موصوف بكونه باقياً، وقد اتَّصف بذلك في الزَّمن الثَّاني؛ فقد تجدَّد له وصف لم يكن، وذلك يوجب أن يكون لزيادة معنى، وهو البقاء، وقد

(١) الإشارة في علم الكلام، الرَّازي، ص: ٢٢٤.

(٢) أبكار الأفكار في أصول الدِّين، الآمدي، ١/ ٤٤٠.

(٣) المرجع السَّابق، ١/ ٤٤٠.

(٤) طوالع الأنوار من مطالع الأنوار، البيضاوي، ص: ٢٩٢.

ضعَّف الآمدي هذا الدَّليل بعدَّة ردود ليس هنا محل بسطها[١].

ولكنِّي وجدت قولاً يوحي بضدِّ هذا النَّقل في اللُّمع حيث تكلَّم الأشعري عن القدرة الإنسانيَّة وعدم بقائها؛ لأنَّها عرض، وذكر من وجوه ما يدل على بطلان بقاء القدرة، لأن لو بقيت؛ لكان بقاؤه: إمَّا لنفسها، أو لبقاء يقوم فيها، وكلاهما باطل[٢]، فنستطيع أن نستنبط من هذا القول ـ وإن كان غير صريح ـ أنَّ بقاء الله صفة سلبيَّة؛ لأنَّه لو كان صفة إيجابيَّة أو ثبوتيَّة؛ لكان ثبوتها وبقاؤها: إمَّا لنفسها، أو ببقاء آخر، وكلاهما باطل، أمَّا الأوَّل فلاستحالة حاجة الله في صفاته إلى غيره، وأمَّا الثَّاني فلأنَّه يؤدِّي إلى التَّسلسل الباطل، وهذا هو الإلزام الذي ألزمه الأصحاب للإمام الأشعري.

والمقصود هو التَّنبيه إلى مخالفة الأشعري ـ إن صحَّ النَّقل ـ لباقي علماء المذهب الأشعري في مسألة البقاء، وكونها صفة ذات أو صفة سلب، **وصورة الخطأ** أن يعمِّم الباحث القول بإثبات البقاء صفة سلبيَّة على الأشاعرة، ولا يستثني الإمام الأشعري من هذه المسألة؛ فيوهم القارئ بأنَّ الأشعري موافق لغيره من أئمَّة المذهب في هذا الكلام.

---

(١) أبكار الأفكار في أصول الدِّين، الآمدي، ١/ ٤٤١.

(٢) وفي هذا يقول الأشعري: (فإن قالوا: ولم زعمتم أنَّ القدرة لا تبقى؟ قيل لهم: **لأنَّها لو بقيت لكانت لا تخلو أن تبقى لنفسها أو لبقاء يقوم بها؛ فإن كانت تبقى لنفسها وجب أن تكون نفسها بقاء لها وأن لا توجد إلَّا باقية**، وفي هذا ما يوجب أن تكون باقية في حال حدوثها، وإن كانت تبقى ببقاء يقوم بها، والبقاء صفة، فقد قامت الصِّفة بالصِّفة والعرض بالعرض، وذلك فاسد، ولو جاز أن تقوم بالصِّفة صفة لجاز أن تقوم بالقدرة قدرة، وبالحياة حياة، وبالعلم علم، وذلك فاسد) (اللُّمع، الأشعري، ص: ٩٤).

ثالثاً ـ صفة الإرادة:

وردت نصوص كثيرة في الكتاب والسُّنَّة لإثبات صفة الإرادة لله تعالى، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾[الإسراء: ١٦]، وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ فَمَن يَمْلِكُ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ ٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[المائدة: ١٧]، وقوله: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ﴾[الرَّعد: ١١].

وقد اختلفت المذاهب حول هذه الصِّفة وتوجيهها إلى آراء وأقوال: فمنهم من ذهب إلى أنَّ معنى كون الباري تعالى مريد أنَّه مريد بإرادة قديمة قائمة بذاته تعالى، أزليَّة، واحدة، لا تعدُّد فيها، متعلِّقة بجميع الجائزات، غير متناهية بالنَّظر إلى ذاتها، ولا بالنَّظر إلى متعلِّقاتها، وعلى هذا الرَّأي أكثر المتكلِّمين من الأشاعرة والماتريديَّة(١).

والذي نُقِلَ عن المعتزلة أنَّهم يقولون بإثبات إرادة لله تعالى ولكنَّها حادثة لا في محل، أي: أنَّها ليست صفة قائمة بذات الله تعالى، كما في القول الأوَّل، وسنحقِّق مدى كون هذا التَّعميم صحيحاً عن أئمَّة المعتزلة.

ومنهم من يرى أنَّ الإرادة صفة ذاتيَّة من وجه وفعليَّة اختياريَّة من وجه أي: أنَّ الله له صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، إلَّا أنَّ الله ﷻ له إرادات كثيرة

---

(١) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ١/ ٢٩٨، طوالع الأنوار، البيضاوي، ص: ٢٨٥، تحفة المريد (حاشية البيجوري)، البيجوري، ص: ١٢٢، التَّوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص: ٢٨٦.

حادثة يريد بها ما يشاء ويفعل ما يشاء، وهذا رأي صاحب شرح الطَّحاويَّة ابن أبي العز الحنفي[١].

نسبة وتعميم القول بحدوث الإرادة لا في محل إلى المعتزلة:

ويهمُّنا في هذا المقام بيان مذهب المعتزلة، ومدى صحَّة ما نقل عنهم في مسألة الإرادة، والذي نقل عنهم أنَّهم قالوا بأنَّ الله مريد بإرادة حادثة لا في محل، وأكثر من ينقل عنهم هذا المذهب ينقله بهذا التَّعميم.

قال الإمام الغزالي (٥٠٥هـ): (وقائل يقول: إنَّ العالم حادث، ولكن حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لإرادة حادثة حدثت له لا في محل؛ فاقتضت حدوث العالم، **وهؤلاء هم المعتزلة)**[٢].

وقال في تهافت الفلاسفة: (كما اتَّفقت المعتزلة عليه، وزعموا أنَّ هذه الأسامي وردت شرعاً، ويجوز إطلاقها لغة، ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق، **ولا يجوز إثبات صفات زائدة على ذاته، كما يجوز في حقِّنا أن يكون علمنا وقدرتنا وصفاً لنا زائداً على ذاتنا)**[٣].

وهذا المذهب عن المعتزلة فيه تعميم فاسد، وهو نقل خطأ، إذ إنَّ الوارد عن أئمَّة المعتزلة أنَّهم اختلفوا اختلافاً كبيراً في هذه الصِّفة، وقد بيَّن القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) هذا الاختلاف، وأستطيع أن أفصِّل آراءهم على النَّحو الآتي:

ذهب أبو علي (٣٠٣هـ) وأبو هاشم (٣٢١هـ) والقاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ)

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العزِّ الحنفي، ص: ١٣٢.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: ١٥٨.

(٣) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص: ٦١.

إلى أنَّ الله مريد بإرادة زائدة على ذاته تعالى، ولكنَّها حادثة لا في محل، وأنَّه حصل مريداً بعد أن لم يكن[١]، وهم بهذا القول يوافقون أهل السُّنَّة فيما عدا الحدوث الذي ليس في محل، ولكنَّهم أثبتوها صفة زائدة على الذَّات[٢].

وذهب **النَّجَّار** (٢٢٠هـ)[٣] إلى أنَّ الله مريد لذاته[٤].

وذهب **النَّظَّام (٢٣١هـ) وأبو القاسم البلخي (الكعبي) (٣١٩هـ) وأبو الحسين البصري (٤٣٦هـ) والملاحمي (٥٣٦هـ)** إلى أنَّ إرادة الله تعالى إنَّما هي فعله، أو أمره، أو حكمه، وعلَّلوا ذلك بأنَّ الإرادة في اللُّغة إنَّما تكون ذلك، أو تكون ضميراً، أو قرب الشَّيء من الشَّيء، كقوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾[الكهف: ٧٧]، والضَّمير يستحيل على الله؛ فيجب أن تكون إرادته إما فعله أو أمره أو حكمه[٥].

وذهب **أبو الهذيل (٢٣٥هـ) وجعفر بن حرب (٢٣٦هـ)**[٦] إلى أنَّ إرادة الله

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، القاضي عبد الجبَّار، مجلَّد الإرادة/ ٣، شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٤٤٠، الفائق في أصول الدِّين، الملاحمي، ٤٢.

(٢) انظر: الفائق في أصول الدِّين، الملاحمي، ٤٢.

(٣) الحسين بن محمَّد بن عبد الله، النَّجَّار، (ت: ٢٢٠هـ)، إمام من أئمَّة المعتزلة، من أهل قم، يوافق أهل السُّنَّة في بعض المسائل كإمامة أبي بكر والقدر، له: (البدل)، و(الرُّسل). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٠/ ٥٥٥).

(٤) انظر: الكامل في الاستقصاء، النَّجراني، ص: ٢٨٤، شرح الأصول الخمسة، ص: ٤٤٠، المختصر في أصول الدِّين، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٢٢٦، الفائق في أصول الدِّين، الملاحمي، ص: ١٦٩.

(٥) انظر: المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، القاضي عبد الجبَّار، مجلَّد الإرادة ص: ٣، ٤، الفائق في أصول الدِّين، الملاحمي، ص: ٤٣.

(٦) جعفر بن حرب الهمداني، (ت: ٢٣٦هـ)، من أئمَّة المعتزلة، تلميذ أبي الهذيل، له =

هي غير مراده؛ فإرادته هي خلقه له، وهي معه، وخلق الشَّيء عند أبي الهذيل غير الشَّيء، وإرادته لطاعات عباده هي أمره بها[(١)].

وذهب **ضرار بن عمرو (١٩٠هـ)** إلى أنَّ إرادة الله تعالى على وجهين: إرادة هي المراد، وهي خلق له، وإرادة هي الأمر بالطَّاعة وهي غير الطَّاعة[(٢)].

وقال **بشر بن المعتمر (٢١٠هـ)**[(٣)]: إرادة الله تعالى هي صفة له، وأنَّ فعله إرادة هي صفة في ذاته، وصفة في فعله؛ فالإرادة التي هي صفة في الفعل هي الأمر من الله بالطَّاعة، والتي هي صفة في الذَّات واقعة على كلِّ شيءٍ من فعله، وفعل خلقه[(٤)].

وذهب **هشام بن الحكم (١٩٠هـ)**[(٥)] إلى أنَّ إرادة الله تعالى هي حركة، وأنَّها معنى لا هي هو ولا هي غيره[(٦)].

= مصنَّفات، وكانت له صلة بالخليفة العبَّاسي الواثق. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٠/ ٥٥١).

(١) انظر: المغني، مجلَّد الإرادة/ ص: ٣، ٤.

(٢) انظر: المغني، مجلَّد الإرادة/ ص: ٣، ٤، المختصر في أصول الدِّين، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٢٢٦.

(٣) بشر بن المعتمر، (ت: ٢١٠هـ)، فقيه معتزلي مناظر، من أهل الكوفة، مات ببغداد. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٠/ ٢٠٤).

(٤) انظر: المغني، مجلَّد الإرادة/ ص: ٥.

(٥) هشام بن الحكم الشَّيباني، (ت: ١٩٠هـ)، متكلِّم مناظر، ولد بالكوفة، ونشأ بواسط، وسكن بغداد، له: (القدر)، و(الدَّلالات على حدوث الأشياء)، و(الرَّدُّ على شيطان الطَّاق). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٥/ ٢٧٧).

(٦) انظر: المغني، مجلَّد الإرادة/ ص: ٥.

وذهب **الجاحظ (٢٥٥هـ)** إلى أنَّه تعالى مريد بمعنى أنَّ السَّهو منه في أفعاله والجهل بها لا يجوز عليه[١].

وبذلك يتبيَّن أنَّ تعميم القول بأنَّ الإرادة حادثة لا في محل على المعتزلة نقل ونسبة خطأ، ويجب عند النَّقل تقصِّي الصَّحيح، وقد أنصفهم بعض العلماء المحقِّقين كالآمدي في الأبكار والرَّازي في الإشارة[٢].

*** رابعاً ـ صفة العلم:**

وقد ثبتت هذه الصِّفة في قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾[النِّساء: ١٦٦]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[البقرة: ٢٩]، وهذه الصِّفة هي صفة كاشفة لا صفة مؤثِّرة، وقد اختلف فيها بين الفرق:

فمنهم من ذهب إلى أنَّها صفة زائدة على الذَّات، وهي صفة واحدة قائمة في ذاته قديمة أزليَّة متعلِّقة بجميع المتعلّقات، غير متناهية بالنَّظر إلى ذاته ولا بالنَّظر إلى متعلقاته، وهو قول أكثر الأشاعرة[٣].

واختلف قول المعتزلة: فذهب **هشام بن الحكم (١٩٠هـ)** إلى أنَّها صفة حادثة زائدة على الذَّات.

وذهب **النَّظَّام (٢٣١هـ)** إلى أن كونه عالماً معناه إثبات ذاته ونفي الجهل عنه.

وقال **أبو الهذيل العلَّاف (٢٣٥هـ)**: إنَّ الله عالم بعلم وعلمه ذاته.

(١) انظر: المرجع السَّابق، مجلَّد الإرادة/ ص: ٥.

(٢) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ١/ ٢٩٩، الإشارة في علم الكلام، الرَّازي، ص: ١٦٨.

(٣) انظر: أبكار الأفكار، ١/ ٣٢٢، الإشارة، ص: ١٣٨.

وذهب **أبو علي** (٣٠٣هـ) **وأبو الحسين البصري** (٤٣٦هـ) **والملاحمي** (٥٣٦هـ) إلى أنَّ كونه عالماً هو من مقتضى ذاته أي: من الأحكام التي تتضمَّنها ذاته.

وذهب **أبو هاشم** (٣٢١هـ) **والقاضي** (٤١٥هـ) إلى أنَّ كونه عالماً أي على حال لكونه عليها يصح منه العلم[١].

واشتهر عن الفلاسفة الإلهيِّين أنَّهم قالوا: إنَّ الله تعالى يعلم كلَّ شيءٍ على وجهٍ كلِّيٍّ، ولا يعلم الجزئيَّات ونقل هذا أيضاً عن الإمام الجويني، كما أنَّه نقل عن معمَّر المعتزلي (٢١٥هـ) أنَّه قال إنَّ الله لا يعلم نفسه، وسوف نحقِّق نسبة هذه المسائل إلى من نسبت إليه:

نسبة نفي العلم بالجزئيات إلى الفلاسفة الإلهين:

وهذا القول اشتهر عنهم كثيراً حتَّى عرفوا به، ولكن منهم من يعمِّمه عليهم كلهم، ومنهم من يخصِّصه ببعضهم، قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (ومنهم من يقول: **يعلم الجزئيَّات على وجه كلِّيٍّ وهذا اختيار ابن سينا** وهو أجود أقوالهم مع تناقض هذا القول وفساده)[٢].

وقال الغزالي (٥٠٥هـ): (**مسألة في إبطال قولهم: إنَّ الله ـ تعالى عن قولهم ـ لا يعرف الجزئيَّات المنقسمة** بانقسام الزَّمان إلى الكائن وما كان وما يكون، وقد اتَّفقوا على ذلك)[٣].

---

(١) انظر: الكامل في الاستقصاء، ص: ٢١٧، شرح الأصول الخمسة، ص: ١٥٦، المجموع في المحيط بالتَّكليف، ص: ١١٣، ديوان الأصول، أبو رشيد النِّيسابوري، ص: ٦٣، الفائق، الملاحمي، ٣٥.

(٢) الرِّسالة الصَّفديَّة، ابن تيميَّة، ص: ٧، وانظر الرَّدُّ على المنطقيِّين، ص: ١٨.

(٣) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص: ٨٥.

وقد اختلف الباحثون في حكاية مذهب الفلاسفة[1] إلى مذهبين رئيسين هما:

المذهب الأوَّل: الذين فهموا من هذه نصوص الفلاسفة أنَّ مذهبهم هو إنكار علم الله بالجزئيَّات، وهو ما ذهب إليه الغزالي عندما كفَّرهم، وهو المذهب الذي نقله الباحثون القدامى والمعاصرون.

المذهب الثَّاني: الذين فهموا من نصوص الفلاسفة أنَّ مذهبهم هو تنزيه علم الله تعالى عن مشابهة علم العبد، وتنزيهه عن التَّغيُّر، وأنَّهم لم ينكروا علم الله

(١) نسوق بعض النُّصوص للفلاسفة التي أوهمت هذا المعنى فاستنبطوا منها إنكارهم لعلم الله بالجزئيَّات ومنها:
قال ابن سينا: (**فالواجب الوجود، يجب أن لا يكون علمه علماً زمانيَّاً** حتَّى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرض لصفة ذاته أن تتغيَّر، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيَّات على الوجه المقدَّس العالي عن الزَّمان والدَّهر، ويجب أن يكون عالماً بكلِّ شيءٍ لأنَّ كلَّ شيءٍ لازم له بوسط أو بغير وسط) (الإشارات والتَّنبيهات، ٣/ ٢٩٤)، فهذا النَّصُّ فهمه الطُّوسي على أنَّه محمول على نفي العلم بالجزئيَّات، ومحلُّ الشَّاهد قوله: (الوجه المقدَّس) حيث فهمه على أنَّه الوجه الكلِّيُّ، ثمَّ انتقده وأجاب عنه.
وقال: (**وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء**) (الشِّفاء، الإلهيَّات، ٢/ ٣٥٩، ٣٦٠).
وقال: (**فواجب الوجود لو كان علمه زمانيَّاً**، ... حتَّى يعلم أنَّ الشَّيء الفلانيَّ في هذا الوقت غير موجود، وغداً يكون موجوداً كان علمه متغيِّراً، فإنَّه كما أنَّ هذا الشَّيء غير موجود الآن ويصير موجوداً غداً كذلك العلم به إمَّا أن يعلم كذلك فيكون متغيِّراً، وإمَّا أن يكون علمه غداً كعلمه في هذا اليوم فلا يكون **علماً** فإنَّه يكون محالاً أن يكون علمه غداً علماً هذا اليوم بل قد تغيَّر) (التَّعليقات، ص: ١٣).

بالجزئيَّات، وعلى هذا المذهب الشَّيخ محمَّد عبده (١٣٢٣هـ)، والدُّكتور سليمان دنيا من المعاصرين[١].

ولكن كيف يؤوِّل الفريق الثَّاني نصوص ابن سينا التي تدلُّ على إنكار علم الله بالجزئيَّات؟ وبماذا استدلُّوا على مذهبهم وفهمهم الذي فهموه؟

قالوا: إنَّه لم يرد نصٌّ صريحٌ عن هؤلاء الحكماء ينصُّ على مذهبهم، وأمَّا ما نقلوه عن مذهبهم من إنكارهم لعلم الله بالجزئيَّات؛ فإنَّهم اعتمدوا فيه على لازم كلامهم ولا صريحِهِ[٢].

ويشير الدُّكتور سليمان دنيا إلى أنَّ هذا الفهم الذي فهمه من نسب ذلك إلى الفلاسفة غير متعيِّن بدليل أنَّ هناك من حاول فهم النَّصِّ على خلاف ما فهموه[٣]، ويرى الشَّيخ محمَّد عبده أنَّ ما أخذ من ظاهر عبارات ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام في هذا الموضوع إنَّما هو عدم فهم لمبنى كلامهم[٤].

يقول الشَّيخ محمَّد عبده (١٣٢٣هـ): (**وهذا الذي قد اشتهر عنهم شيء أخذ**

---

(١) انظر: حاشية الشَّيخ محمَّد عبده على العضديَّة، ٢/ ٣٥٣، ٣٥٤، وانظر: تعليقات سليمان دنيا على كتاب التهافت، ص: ٢١٠.

(٢) انظر: حاشية الشَّيخ محمَّد عبده على العضديَّة، ٢/ ٣٥٧.

(٣) ومنهم الشِّيرازي صاحب المحاكمات، حيث يقول الشِّيرازي ردًّا على اعتراض الطُّوسي على كلام لابن سينا: (إنَّ اعتراضه وارد على ما فهمه هو من كلام الشَّيخ لا على مراد الشَّيخ كما حقَّقناه من أنَّ العلم بالجزئيَّات المتغيِّرة، إنَّما يكون متغيِّراً لو كان ذلك العلم زمانيّاً) (نقله الشَّيخ محمَّد عبده في حاشيته على العضديَّة، ٢/ ٣٥٣، ٣٥٤، وانظر: تعليقات سليمان دنيا على التَّهافت، ص: ٢١٠).

(٤) انظر: حاشية محمَّد عبده على العضديَّة، محمَّد عبده، ص: ٣٥٤.

من ظاهر عباراتهم، وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً؛ فرجموا ظنّاً بغير علم)[١].

ثمَّ يزيد موقفه توضيحاً؛ فيقول: (إنَّ الباري تبارك وتعالى يعلم الجزئيَّات المادِّيَّة لا من طريق انعكاس صورها الخارجيَّة في آلات له داركة، **بل يعلمها بطريق ما تعلم به الذَّات ذاتها أو جزئيّاً آخر أو كلِّيّاً)**[٢].

ثمَّ إنَّهم دعموا هذا الكلام بنصوص لهؤلاء الفلاسفة تدلُّ على أنَّ ما حكاه محمَّد عبده وسليمان دنيا هو مذهب الفلاسفة الصَّحيح، ومن هذه النُّصوص:

قال الفارابي (٣٣٩هـ): (**فكلُّ كلِّيٍّ وكلُّ جزئيٍّ ظاهر عن ظاهريَّة الأوَّل،** ولكن ليس يظهر بشيء عن ذواتها ـ أي ليس تتأثَّر ذاته عن ذواتها بشيء ـ داخلة في الزَّمان أو الآن بل عن ذاته والتَّرتيب الذي عنده، شخصاً فشخصاً بغير نهاية؛ فعالم علمه بالأشياء بذاته)[٣].

وقال بعدها: (**علمه الأوَّل** ـ يريد علمه بذاته ـ **لا ينقسم، وعلمه الثَّاني** ـ يريد علمه بغيره ـ **عن ذاته إذ تكثَّر لم تكن الكثرة في ذاته، بل بعد ذاته، وما تسقط من ورقة إلَّا يعلمها)**[٤].

وهذا صريح في مذهب الفارابي في هذه المسألة وإلَّا لما قال: (وما تسقط من ورقة إلَّا يعلمها)، وهذا إنَّ دلَّ؛ فإنَّما يدلُّ على أنَّ الفلاسفة صريحون في إثبات علم الله بالجزئيَّات والكلِّيَّات على السَّواء.

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ٣٥٤.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٣٥٦، ٣٥٧.

(٣) شرح الفصوص للفارابي، إسماعيل التَّبريزي، مخطوط، لوحة: ٣٧.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ٤٢.

ويقول الفارابي أيضاً: (وهو أنَّ الباري جلَّ جلاله مدبِّر جميع العالم **لا يعزب عنه مثقال حبَّة من خردل، ولا يفوت عنايتَهُ شيءٌ من أجزاء العالم**...) [١].

وأما نصوص ابن سينا فمنها قولـه: (**فواجب الوجود يعقل كلَّ شيءٍ على نحو كلِّيٍّ، ومع ذلك فلا يغرب عنه شيءٌ شخصيٌّ، ولا يغرب عنه مثقال ذرَّةٍ في السَّموات ولا في الأرض**)[٢]، فهـذا النَّصُّ صريـح بأنَّ مراد ابن سينا هـو تنزيـه علم الله تعالى عن النَّقائص وعن مشابهة علم المخلوقات.

ويقول في نصٍّ آخر: (**ويجب أن يكون عالماً بكلِّ شيءٍ**؛ لأنَّ كلَّ شيء لازم له بوسط أو بغير وسط)[٣]، وهذا النَّصُّ قاله بعـد أن ذكر أحد النُّصوص الموهمة لقوله بعدم علم الله بالجزئيَّات.

ويقول ابن سينا: (ونقول: إنَّ المبدأ مؤثِّر في جميع الموجودات على الإطلاق، **وإحاطة علمه بها سبب لوجودها، حتَّى لا يعزب عنه مثقال ذرَّة في الأرض ولا في السَّماء**)[٤].

والخلاصة أنَّ ما نقل عن الفلاسفة من إنكارهم لعلم الله بالجزئيَّات ليس على ظاهره، وأنَّ الإمام الغزالي لَّما كفَّرهم بهذه المسألة لم يصب الصَّحيح من القول، وحمّل كلامهم ما لم يحتمل، وأشدُّ ما يمكن القول بـه: أنَّه كفَّرهم بلازم مذهبهم،

---

(١) الجمع بين رأيي الحكيمين، الفارابي، ص: ١٠٣.

(٢) الشِّفاء، ابن سينا، الإلهيَّات، ٢/ ٣٥٩.

(٣) الإشارات والتَّنبيهات، ابن سينا، ٣/ ٢٩٧.

(٤) رسالة الدُّعاء والزِّيارة (رسالة الشَّيخ أبي سعيد إلى أبي علي وسؤاله عن الزِّيارة)، ابن سينا، ص: ٢٨٥.

ولازم المذهب ليس بمذهب لقائله.

نسبة نفي العلم بالجزئيات إلى الإمام الجويني:

نقل عن الإمام الجويني أنَّه يقول بنفي علم الله بالجزئيَّات، وذلك في نصٍّ له في البرهان[١].

قال الجويني (٤٧٨هـ): (فنقول: تردَّد المتكلِّمون في انحصار الأجناس كالألوان؛ فقطع قاطعون بأنَّها غير متناهية في الإمكان كآحاد كلِّ جنس، وزعم آخرون: أنَّها منحصرة، وقال المقتصدون: لا ندري أنَّها منحصرة أم لا؟ ولم يثبتوا مذهبهم على بصيرة وتحقيق.

والذي أراه قطعاً أنَّها منحصرة؛ فإنَّها لو كانت غير منحصرة؛ لتعلَّق العلم منها بأجناس لا تتناهى على التَّفصيل وذلك مستحيل؛ فإن استنكر الجهلة ذلك وشمخوا بآنافهم، وقالوا: الباري ﷻ عالم بما لا يتناهى على التَّفصيل سفَّهنا عقولهم، وأحلنا تقرير هذا الفنِّ على أحكام الصِّفات في الكلام، وبالجملة علم الله تعالى إذا تعلَّق بجواهر لا تتناهى؛ فمعنى تعلُّقه بها استرساله عليها من غير فرض تفصيل الآحاد مع نفي النِّهاية؛ فإن ما يحيل دخول مالا يتناهى في الوجود يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم والأجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال العلم عليها؛ فإنَّها متباينة بالخواص وتعلُّق العلم بها على التَّفصيل مع نفي النِّهاية محال، وإذا لاحت الحقائق؛ فليقل الأخرق بعدها ما شاء)[٢].

ووجه الاستشهاد في هذا النَّصِّ هو استنكاره لقول من قال: (الباري ﷻ عالم

---

(١) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١/ ١١٦.

(٢) المرجع السَّابق، ١/ ١١٦.

بما لا يتناهى على التَّفصيل)؛ فإنَّه يوهم بأنَّ الجويني ينفي علم الله بالجزئيَّات.

وممَّن نسب هذا إلى الجويني (٤٧٨هـ) الإمامُ الذَّهبي (٧٤٨هـ) حيث نقله عن المازري (٥٣٠هـ)(١) في تاريخ الإسلام(٢).

وقد عالج الإمام السُّبكي (٧٧١هـ) هذه القضيَّة وناقشها بالتَّفصيل وبنفس طويل في طبقاته، ونفى أن يكون الإمام الجويني قد قال بهذه المقالة التي أدَّت إلى تكفير الفلاسفة، واتَّهم الذَّهبي بالكذب الصُّراح وقلَّة الحق(٣).

والإمام الجويني يصرِّح في كتبه ـ وخاصَّة الكتب التي كتبها في أصول الدِّين كالشَّامل والإرشاد ـ بأنَّ الله عالم بكلِّ معلوم، وأنَّه يعلم كلَّ شيء، ومن هذه النُّصوص ما جاء في الشَّامل: (**ووجب كونه عالماً بما لا يتناهى**)(٤)، وجاء في الإرشاد: (**فالعلم القديم صفة الباري تعالى القائم بذاته المتعلِّق بالمعلومات غير المتناهية**)(٥).

---

(١) محمَّد بن مسلم بن محمَّد، المازري، (ت: ٥٣٠هـ)، متكلِّم أصولي صوفي، رحل إلى الحجاز، واستقرَّ بالإسكندريَّة، وتوفِّي فيها، له: (البيان في شرح البرهان)، و(المهاد في شرح الإرشاد). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٣/ ٢١).

(٢) قال الذَّهبي: (قال المازري في شرح البرهان في قوله: إنَّ الله يعلم الكلِّيَّات لا الجزئيَّات: وددت لو محوتها بدمي، قلت: هذه لفظة ملعونة، قال ابن دحية: هذه كلمة مكذِّبة للكتاب والسُّنَّة، مكفَّر بها، هجره عليها جماعة، وحلف القشيري لا يكلمه أبداً؛ ونفي بسببها مدَّة، فجاور وتاب) (تاريخ الإسلام، الذَّهبي، ٧/ ٣٣٣، وانظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٨/ ٤٧٣).

(٣) انظر: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، السُّبكي، ٥/ ١٦٥.

(٤) الشَّامل في أصول الدِّين، الجويني، ص: ٦٧٧.

(٥) الإرشاد في أصول الدِّين، الجويني، ص: ١٣.

ثمَّ تكلَّم السُّبكي (٧٧١هـ) عن توجيه نصِّ الجويني في البرهان، والذي فهم منه إنكاره لعلم الله بالجزئيَّات، وخلاصته أنَّ الإمام أراد التَّفريق بين الإمكانين ـ إمكان الشَّيء في نفسه والإمكان الذِّهني ـ وأنَّ الأجناس متناهية، وأنَّه بنى دليله على قواعد:

إحداهما: إنَّ الله ﷻ عالم بكلِّ شيء: الجزئيَّات والكلِّيَّات.

والثَّانية: إنَّ الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه؛ فيعلم الأشياء المجملة التي لا يتميَّز بعضها عن بعض مفصَّلة.

والثَّالثة: إنَّ المعلومات الجزئيَّة المتميِّزة المفصَّلة لا يمكن أن تكون غير متناهية تشبيهاً للوجود الذِّهني بالوجود الخارجي، وإلى هذا أشار بقوله: (**فإنَّ ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود، يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم**)[1].

والرَّابعة: إنَّ الأجناس المختلفة التي فيها الكلام متناهية بخواصها، أي: بحقائقها، متميِّز بعضها عن بعض[2].

ثمَّ قال في نهاية توجيهه: (**والذي تحرَّر من كلام الإمام دعواه عدم تفصيل ما لا يتناهى، وليس في اعتقاد هذا القدر كفر**)[3].

ثمَّ إنَّ الذي يشكِّك في فهم نصِّ البرهان على إنكار علم الله بالجزئيَّات ما ذكره الجويني في نفس الكتاب في باب النَّسخ في ردِّه على اليهود في إنكارهم النَّسخ من جهة إفضائه للبداء؛ فقال: (وإن زعموا أنَّ النَّسخ ممتنع من جهة إفضائه إلى

---

(١) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١/ ١١٦.

(٢) انظر: طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، السُّبكي، ٥/ ١٩٨.

(٣) المرجع السَّابق، ٥/ ٢٠٠.

البداء، والقديم ﷻ متعال عنه؛ فلا حقيقة لهذا؛ فإنَّ البداء إن أُرِيد به تبيُّن ما لم يكن متبيِّناً في علمه؛ فليس هذا من شرط النَّسخ؛ فإنَّ **الرَّبَّ تعالى كان عالماً في أزله تفاصيل ما يقع فيها لا يزال)**[١].

ومن الخطأ أن نقول إنَّ للإمام قولين في هذه المسألة؛ فإنَّ النَّصَّين الموهمين وردا في كتاب واحد، ولذلك لم أذكره في الفصل الأوَّل عند حديثي عن الإمام الجويني واعتماد بعض الكتاب والباحثين على بعض كتبه في نقل مسائله التي له فيها قولان؛ فبقي أن نقول: إنَّ النَّصَّ الأوَّل الذي أوهم الإنكار غير صريح في الدَّلالة على مراد الجويني، والدَّليل: تأويل وتوجيه الإمام السُّبكي له على غير ما فهم منه، وأمَّا النَّصُّ الآخر؛ فإنَّه صريح في قول الإمام الجويني بعلم الله بكلِّ شيء، وبهذا فإنَّنا نرى أنَّ الجويني لم يقل بإنكار علم الله بالجزئيَّات.

نسبة نفي علم الله بنفسه إلى معمر المعتزلي (٢١٥هـ):

معمَّر: هو معمَّر بن عبَّاد السُّلمي، أحد رؤوس المعتزلة البصريِّين الكبار، يلقَّب بالعطَّار وبالطَّبيب، والذي توفِّي في (٢١٥هـ)[٢]، وقد نسب إليه هذا القول الكثير من أرباب الملل منهم ابن حزم الظَّاهري والبغدادي والإيجي[٣].

---

(١) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ٢/ ١٣٠١.

(٢) انظر: طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، ص: ٥٤، مقالات الإسلاميِّين، أبو القاسم البلخي، ضمن كتاب (فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة)، ص: ٧١، الكامل في الاستقصاء، تقي الدِّين النَّجراني، ص: ٣٣٥.

(٣) انظر: الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، ٥/ ١٦١، الفَرْقُ بين الفِرَق، ص: ٣٢٣، المواقف، ٣/ ٦٥٦.

قال ابن حزم (٤٥٦هـ): (وذكر عنه أنَّه **كان ينكر أن يكون الله ﷻ عالماً بنفسه، وذلك** لأنَّ العالم إنَّما يعلم غيره، ولا يعلم نفسه)[١].

وقال البغدادي (٤٢٩هـ): (**وزعم معمَّر وأتباعه من القدريَّة أنَّ الله تعالى لا يقال: إنَّه عالم بنفسه**)[٢].

وقال الإيجي (٧٥٦هـ): (المعمَّريَّة: هو معمَّر بن عبَّاد السُّلمي، قالوا... **ولا يعلم نفسه**)[٣].

وهذه النِّسبة فيها شكٌّ، والذي يشكِّكَ فيها مجموعةٌ من الأسباب منها:

الأوَّل: إنَّ من ذكره من أئمَّة المعتزلة وترجم لحياته وعدَّ آراءه لم يذكر هذا الرَّأي عنه، ونجد ذلك في عدَّة كتب منها: (طبقات المعتزلة) لأحمد بن يحيى بن المرتضى (٨٤٠هـ)[٤]، وكتاب (المقالات) لأبي القاسم البلخي (٣١٩هـ)، وكتاب (الكامل في الاستقصاء) لتقيِّ الدِّين النَّجراني حيث قام هؤلاء الأئمَّة بعدِّ آراء معمَّر، ولم يذكروا هذا الرَّأي[٥].

الثَّاني: إنَّ واحداً من أهمِّ أئمَّة المعتزلة نفى هذه النِّسبة صراحة وهو أبو

---

(١) الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، ٥/ ٦٠.

(٢) الفَرْقُ بين الفِرَق، البغدادي، ص: ٣٢٣.

(٣) المواقف، العضد الإيجي، ٣/ ٦٥٦.

(٤) أحمد بن يحيى، ابن المرتضى، (ت: ٨٤٠هـ)، يلقَّب بالمهدي لدين الله، من أئمَّة الزَّيديَّة الذين اعتنقوا الاعتزال، من أهل اليمن، له: (البحر الزَّخَّار)، و(المنية والأمل). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٤/ ٢٢٥).

(٥) انظر: انظر: طبقات المعتزلة، ص: ٥٤، مقالات الإسلاميِّين، البلخي، ص: ٧١، الكامل في الاستقصاء، النَّجراني، ص: ٣٣٥.

الحسين الخيَّاط (٣٠٠هـ)[١].

الثَّالث: وهو أنَّ بعض أئمَّة أهل السُّنَّة والجماعة ممَّن له دراية بمذهب المعتزلة كالإمام أبي الحسن الأشعري الذي كان على مذهبهم فترة طويلة لم ينقل هذه النِّسبة عنه، بل إنَّه في كتابه المقالات ذكر رأي معمَّر في علم الله تعالى مرَّتين، ولم يذكر هذا الرَّأي عنه، وكرَّر الكلام ذاته ولم يذكر شيئاً من ذلك عنه، بل ولا ذكره عن أحد من أئمَّة المعتزلة[٢].

وكذلك فإنَّ الشَّهرستاني شكَّ في هذا النَّقل[٣]، والإسفراييني (٤٧١هـ) في كتابه (التَّبصير في الدِّين) عدَّ آراء معمَّر (٢١٥هـ) الضَّال كما ذكر ولم يذكر

---

(١) قال الخيَّاط: (**وهذا كذب منه على معمَّر** وهذه حكايات النَّاس عن معمَّر؛ فأصحابه مثل إبراهيم بن السِّندي وأبي عبد الله السِّيرافي وأبي يعقوب الشَّحَّام وأبي عبد الرَّحمن الشَّافعي ووهب الدَّلَّال ليس أحد منهم يحكي عنه ما قاله صاحب الكتاب، وكيف تكون حكايته عن معمَّر صحيحة والإنسان عند معمَّر قد يعلم نفسه وليست غيره، فكيف يحيل أن يكون الله جلَّ ذكره يعلم نفسه لأنَّ نفسه ليست غيره) (الانتصار في الرَّدِّ على ابن الرَّاوندي الملحد، عبد الرَّحيم الخيَّاط، ص: ٥٧).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميِّين، الأشعري، ص: ١٠٢ و: ٢٧٩.

(٣) قال الشَّهرستاني: (وحكى جعفر بن حرب عنه أنَّه قال: إنَّ الله تعالى محال أن يعلم نفسه، لأنَّه يؤدِّي إلى أن يكون العالم والمعلوم واحداً، ومحال أن يعلم غيره كما يقال محال أن يقدر على الموجودات من حيث هو موجود، **ولعلَّ هذا النَّقل فيه خلل**، فإنَّ عاقلاً ما لا يتكلم بمثل هذا الكلام غير المعقول). ثمَّ قال: (**فقال لا يقال: يعلم نفسه** لأنَّه يؤدِّي إلى تمايز بين العالم والمعلوم، ولا يعلم غيره؛ لأنَّه يؤدِّي إلى كون علمه من غيره يحصل **فإمَّا أن لا يصح النَّقل، وإمَّا أن يحمل على مثل هذا المحمل**) (الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ١/ ٦٠).

هذه النِّسبة، وهو ممَّن خبر آراء المعتزلة؛ فقد عاصرهم وعاصر أئمَّتهم وإن لم يكن معاصراً لمعمَّر؛ فإن الإسفراييني توفِّي في (٤٧١هـ)[١].

وصحَّح الدُّكتور علي سامي النَّشَّار هذا النَّقل من غير دليل يذكره؛ فيقول: (وندهش أن يذكر أعداء المعتزلة المذهب صحيحاً، ثمَّ يقومون بإلزامات خاطئة عليه، **ويأتي مؤرِّخ المعتزلة؛ فيورد المذهب خاطئاً، ولا يستنتج منه شيئاً**)[٢]، والدُّكتور إنَّما اعتمد في تصحيح هذه النِّسبة على كلام الشَّهرستاني، ولكنَّه أخذ جزءاً من العبارة وترك باقيها، وهو المهمُّ الذي فيه شكَّ الشَّهرستاني في هذا النَّقل؛ فنقل الدُّكتور من قول الشَّهرستاني: (**وحكى جعفر بن حرب...**)[٣]، إلى قوله: (**من حيث هو موجود**)[٤] ولم ينقل كلام الشَّهرستاني الذي يعقب هذه العبارة مباشرة وهي قوله: (**ولعلَّ هذا النَّقل فيه خلل**)[٥].

والخلاصة فإنَّه لا تصح النِّسبة في أنَّ معمَّراً المعتزلي قال: بأنَّ الله لا يعلم نفسه، وأنَّه أُلْزِم من كلامه بما لم يلتزمه وهي صورة من صور الخطأ في النَّقل.

*** خامساً ـ صفة الكلام:**

وردت آيات صفة الكلام في القرآن الكريم بصيغ عديدة؛ فمنها ما جاء صريحاً كقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[النِّساء: ١٦٤]، وقوله: ﴿وَلَمَّا

(١) انظر: التَّبصير في الدِّين، أبو المظفَّر الإسفراييني، ص: ٧٣، ٧٤.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي، علي سامي النَّشَّار، ١/ ٥١٣.

(٣) المرجع السَّابق، ١/ ٥١٣.

(٤) نشأة الفكر الفلسفي، علي سامي النَّشَّار، ١/ ٥١٣.

(٥) الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ١/ ٦٠.

جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾[الأعراف: ١٤٣]، ومنها ما جاء بصيغة النِّداء كقوله تعالى: ﴿وَنَٰدَيْنَٰهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا﴾[مريم: ٥٢]، ومنها ما جاء بصيغة القول كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا﴾[النِّساء: ١٢٢]، ومنها ما جاء بصيغة الحديث كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا﴾[النِّساء: ٨٧].

وقد اختلف العلماء في مسمَّى الكلام؛ فمنهم من ذهب إلى أنَّ الكلام في اللُّغة يطلق على اللَّفظ والمعنى جميعاً، إلَّا أنَّ الكلام بالنِّسبة إلى الله تعالى هو الكلام النَّفسانيُّ القديم القائم في الذَّات الإلهيَّة، وأمَّا اللَّفظ فهو حادث، عبَّر به عن المعنى القائم في النَّفس، ذلك أنَّهم فرَّقوا بين الدَّليل والمدلول؛ فجعلوا الدَّليل هو اللَّفظ، والمدلول هو المعنى القائم في النَّفس، وعندهم أنَّ كلام الله ـ ﷻ ـ هو معنى واحد هو به آمرٌ وناهٍ ومخبر، ومعنى ذلك أنَّ جميع هذه الأقسام ترجع إلى القسم الأخير وهو الخبر؛ لأنَّ الأمر هو عبارة عن تعريف الغير أنَّه لو فعله لصار مستحقّاً للمدح، ولو تركه لصار مستحقّاً للذَّمِّ، وكذلك القول في النَّهي، وهذا القول هو المشهور عن أكثر الأشاعرة والماتريديَّة(١).

قال الإمام الرَّازي (٦٠٦هـ): (**وإذا كان المرجع بالكلِّ إلى شيءٍ واحد، وهو الخبر، صحَّ قولنا: إنَّ كلام الله تعالى واحد**)(٢).

والأشاعرة والماتريديَّة لا يثبتون في حقِّ الله ﷻ إلَّا الكلام النَّفسي القائم في

---

(١) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ١/ ٣٥٣، محصِّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين، الرَّازي، ص: ١٨٤، حاشية البيجوري، ص: ١٣٠، التَّمهيد، النَّسفي، ص: ١٧٦، الأربعين في أصول الدِّين، الرَّازي، ١/ ٢٥٢.

(٢) الأربعين في أصول الدِّين، الرَّازي، ص: ٢٥٢.

الذَّات الإلهيَّة، ولا يثبتون اللَّفظ الحادث في الذَّات؛ لأنَّهم يمنعون قيام الحوادث في الذَّات الإلهيَّة.

واستدلَّ هؤلاء على إطلاق الكلام على المعنى النَّفسي بعدَّة أدلَّة من القرآن واللُّغة منها:

١ ـ الآيات التي أسندت الكلام إلى النَّفس كقوله تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ﴾[آل عمران: ١٥٤]. ووجه الاستدلال أنَّ الله أسند القول إلى النَّفس، وقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[المجادلة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]، وقوله تعالى: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِى نَفْسِهِۦ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ﴾ [يوسف: ٧٧][(١)].

٢ ـ قول عمر بن الخطَّاب (٢٣هـ): **(وكنت زوَّرت في نفسي مقالة)**[(٢)].

٣ ـ قول الشَّاعر:

إنَّ الكـلام لفـي الفـؤاد وإنَّـما ... جعـل اللِّسـان عـلى الفـؤاد دلـيلا[(٣)]

---

(١) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلَّاني، ص: ١٠١، ١٠٩.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير، ابن النَّجَّار، ٢/ ٥٣.

(٣) لم يعرف قائل هذا البيت على القطع؛ وإنَّما ينسب إلى الأخطل والأخطل شاعر نصرانيُّ المذهب، والبعض يشكُّ في نسبته إليه ولا يوجد في دواوينه، وينسب أيضاً إلى محمَّد بن الخشَّاب، كما أنَّه يروى بلفظ: (إنَّ البيان لفي الفؤاد وإنَّما)، وأبيات هذا الشِّعر هكذا:

لا يعجبنَّـك مـن خطيـب قولـه ... حتَّـى يكـون مـع اللِّسـان أصـيلا

إنَّ الكـلام لفـي الفـؤاد وإنَّـما ... جعـل اللِّسـان عـلى الفـؤاد دلـيلا

إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنَّما جعل اللِّسان على الفؤاد دليلا

ومنهم من ذهب إلى أنَّ الكلام يطلق أيضاً على اللَّفظ والمعنى في اللُّغة إلَّا أنَّه في حقِّ الله ـ ﷻ ـ لا يطلق إلَّا على اللَّفظ دون المعنى وهذا اللَّفظ حادث، والذي دفع هؤلاء إلى هذا الرَّأي أنَّهم تصوَّروا أنَّ القول بقيام المعنى ـ الذي هو الصِّفة بذات الله ﷻ ـ يستلزم إثبات صفة قديمة تسمَّى الكلام، وهذا قولٌ بقيامِ قديمٍ مع الله ـ ﷻ ـ وهذا باطل، واستدلُّوا على قولهم بأنَّ الكلام في حقِّ الله ـ ﷻ ـ يطلق على الألفاظ فقط بأنَّه جاء عن الشَّرع أوامرٌ ونواهٍ وأخبارٌ وقصصٌ حدثت في أزمنة متعدِّدة؛ فلا يصح أن يكون الله ـ ﷻ ـ متكلِّماً بها من الأزل، وهذا هو المذهب المشهور عن المعتزلة[١].

قال القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ): **(إنَّ ما ذكرتموه ـ أي الألفاظ ـ يمكن أن ترجع إلى شيء آخر ـ وليس إلى المعنى ـ وهو القصد إلى الكلام، أو الإرادة له، أو العزم عليه، أو العلم به، أو التَّفكير في كيفيَّة ترتيبه؛ فإذا أمكن أن يرجع به إلى هذه الأمور لم يجز أن ينصرف إلى ما ذكرتموه)**[٢].

وصنف ثالث خالفوا المتقدِّمين؛ فقالوا: إنَّ الكلام يطلق ويراد به اللَّفظ والمعنى جميعاً، وهو كذلك بالنِّسبة لله ﷻ وقالوا: إنَّ الله يتكلَّم متى شاء كيف شاء، وكلامه منه بدأ وإليه يعود، وهو مذهب أكثر أهل الحديث وينسب إلى السَّلف الصَّالح[٣].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، ص: ٥٢٩، المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، ٧/ ٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة، ص: ٥٣٣.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العزِّ، ص: ١٢٢، مختصر الصَّواعق المرسلة، ابن القيِّم، ٣/ ١٣٣٥، كلام الله، ابن تيميَّة، ص: ٣٠، التَّوحيد، ابن منده، ٣/ ١٢٩.

وسأناقش في معرض الحديث عن صفة الكلام بعض المسائل، وأحقِّق نسبتها إلى أصحابها وهي:

معنى قولهم: (عبارة أو حكاية عن كلام الله تعالى):

هذه الكلمة اشتهر القول فيها على لسان بعض المتكلِّمين، وكان السَّبب في ظهورها تنزيه كلام الله تعالى عن الحدوث، حيث واجه بعض المتكلِّمين مشكلة الألفاظ، **وهل هي عين كلام الله تعالى أم لا؟** فمنهم من قال بأنَّها ليست عين كلام الله تعالى، بل هي عبارة عن كلام الله، عبَّر به عن كلام الله الذي هو المعنى القائم في النَّفس، واللَّفظ إن جاء باللَّفظ العربي؛ فهو القرآن، وإن جاء باللَّفظ العبري؛ فهو التَّوراة وهكذا، ومنهم من قال: بأنَّها حكاية عن كلام الله لا عبارة، ومنهم من رفض هذه العبارات لما فيها من إيهامٍ بأنَّ لفظ القرآن المكتوب في المصاحف ليس كلام الله تعالى[1].

وسنبحث هذه المسألة من ناحيتين: الأولى: تحقيق مذهب الإمام الأشعري في هذه المسألة، والثَّانية: تحقيق مذهب الأشاعرة.

النَّاحية الأولى: تحقيق مذهب الأشعري في المسألة وخطأ ابن تيميَّة في نقله:

نقل عن الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأوَّل: إنَّ هذا اللَّفظ هو حكاية عن كلام الله تعالى لا عبارة، ونقله ابن النَّجَّار؛ فقال: (**لكن الأشعري وأتباعه قالوا: القرآن الموجود عندنا حكاية كلام الله تعالى**)[2]، وقد ذكر أبو المعين النَّسفي (٥٠٨هـ)[3] أنَّ الأشعري امتنع من إطلاق

---

(١) انظر: تبصرة الأدلَّة، أبو المعين النَّسفي، ١/ ٣٩٦.

(٢) شرح الكوكب المنير، ابن النَّجَّار، ٣/ ٣١٠.

(٣) ميمون بن محمَّد بن محمَّد، أبو المعين النَّسفي، (ت: ٥٠٨هـ)، عالم بالأصول والكلام، =

لفظة الحكاية لما فيها من إيهام المشابهة[١].

الثَّاني: إنَّ هذا اللَّفظ هو عبارة عن كلام الله تعالى لا حكاية، ونقله ابن تيميَّة عنه؛ فقال: (فجاء بعده أبو الحسن الأشعري... وإنَّما يناسب قولنا أن نقول: **هو عبارة عن كلام الله؛** لأنَّ الكلام ليس من جنس العبارة)[٢]، ونقله أيضاً عنه العمراني في الانتصار[٣].

الثَّالث: إنَّ هذا اللَّفظ هو عين كلام الله تعالى كما المعنى؛ وقد قرَّر ذلك في كتابيه الإبانة والمقالات، قال في الإبانة: (**والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة**)[٤]، وقال في المقالات أثناء حكايته لمذهب أهل الحديث: (**ويقولون: إنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق، والكلام في الوقف واللَّفظ من قال: باللَّفظ أو بالوقف فهو مبتدع عندهم، لا يقال: اللَّفظ بالقرآن مخلوق، ولا يقال: غير مخلوق**)[٥]؛ ثمَّ قال بعد أن انتهى من حكاية مذهبهم: (**وبكلِّ ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب**)[٦].

ونقل الشَّهرستاني (٥٤٨هـ) مذهب الإمام على لسان الحنابلة مخالفاً للقول

= سكن سمرقند وبخارى، من كتبه: (بحر الكلام)، و(تبصرة الأدلَّة)، و(مناهج الأئمَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٠/ ٦٣).

(١) تبصرة الأدلَّة، النَّسفي، ١/ ٣٩٤.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١٢/ ٢٧٢.

(٣) انظر: الانتصار في الرَّدِّ على المعتزلة القدريَّة، العمراني، ٧/ ١٣.

(٤) الإبانة عن أصول الدِّيانة، الأشعري، ص: ٢٩.

(٥) مقالات الإسلاميِّين، الأشعري، ص: ١٧١.

(٦) المرجع السَّابق، ص: ١٧٤.

الثَّالث، ولكنَّه لم يبيِّن أهو عبارة أو حكاية؛ فقال: (قالت السَّلف والحنابلة... فأبدع الأشعري قولاً ثالثاً، وقضى بحدوث الحروف، وخرق الإجماع، **وحكم بأنَّ ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة**، وهو عين الابتداع)[1].

أمَّا المذهبان الأوَّلان؛ فإنَّهما اتَّفقا على أنَّ الأشعري خالف مذهبُه مذهبَ عبدِ الله بنِ كلاب (٢٤٥هـ)[2]؛ وذلك أنَّهما نقلا مذهب الأشعري في مقابلة مذهب ابن كلاب، إلَّا أنَّ ابن تيميَّة نقل المذهب خطأً، والذي يدلُّ على ذلك قول الإمام الأشعري في المقالات: (وزعم عبد الله بن كلاب أنَّ ما نسمع التَّالين يتلونه **هو عبارة عن كلام الله** ﷻ، **وأنَّ موسى** عليه السلام **سمع الله متكلِّماً بكلامه**)[3]؛ وهذا يدلُّ على أنَّ مذهب الأشعري ليس هو العبارة؛ لأنَّ الأشعري نقل مذهب ابن كلاب على أنَّه العبارة وأنكره عليه؛ فتبيَّن خطأ ابن تيميَّة في نقله؛ فبقي المذهب الذي نقله ابن النَّجَّار (٩٧٢هـ)[4] وهو الحكاية، والمذهب الذي قرَّره الإمام في الإبانة والمقالات، **وصورة الخطأ** التي أخطأ فيها ابن تيميَّة هي فهم كلام الخصم على غير مراده.

والذي أرجِّحه أن يكون المذهب الصَّحيح مراده للأشعري هو رفض

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشَّهرستاني، ص: ٣١٣.

(٢) عبد الله بن سعيد بن كلاب، (ت: ٢٤٥هـ)، متكلِّم من العلماء، له: (الصِّفات)، و(الرَّدُّ على المعتزلة)، و(خلق الأفعال). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١١/ ١٧٦).

(٣) مقالات الإسلاميِّين، الأشعري، ص: ٢٦٦.

(٤) محمَّد بن أحمد بن عبد العزيز، ابن النَّجَّار، (ت: ٩٧٢هـ)، فقيه حنبلي مصري، من القضاة، له: (منتهى الإرادات في فقه الحنابلة) و(شرح المنتهى). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٨/ ٢٨٣).

هذه العبارة كما قرَّره في الإبانة والمقالات موافقاً في ذلك لأهل الحديث؛ لأنَّه هو ما قرَّره في كتبه.

النَّاحية الثَّانية: تحقيق مذهب الأشاعرة والماتريديَّة:

نستطيع أن نحصي أقوال العلماء في حكاية مذهب الأشاعرة والماتريديَّة بما يأتي:

الأوَّل: عمَّم بعض العلماء على الأشاعرة القول بجواز إطلاق هذه العبارة على لفظ القرآن، ومن هؤلاء ابن حزم الظَّاهري (٤٥٦هـ) الذي قال في فصله: (وقالت أيضاً هذه الطَّائفة المنتمية إلى الأشعري أنَّ كلام الله تعالى ﷻ لم ينزل به جبريل عليه السلام على قلب محمَّد ﷺ، **وإنَّما نزل عليه بشيء آخر هو عبارة عن كلام الله تعالى**، وأنَّ الذي نقرأ في المصاحف ويكتب فيها ليس شيء منها كلام الله)(١).

الثَّاني: سوَّى النَّسفي بين لفظ (العبارة) و(الحكاية)، ونقل عن الأوائل من أصحابه القول بالجواز باستثناء الإمام الأشعري وأبو العبَّاس القلانسي (...؟)(٢) الذين منعا من إطلاق لفظة الحكاية، وحكى النَّسفي عن المتأخِّرين المنع، وهذا المذهب نجد له شاهداً من الأوائل هو الإمام الباقلَّاني؛ فإنَّه سوَّى بين اللَّفظتين (العبارة، الحكاية) وقال بالجواز(٣).

---

(١) الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، ابن حزم، ٣/ ١٣.

(٢) أحمد بن عبد الرَّحمن، أبو العبَّاس القلانسي، (ت: ...؟)، لم أجد من ترجم له إلَّا ابن عساكر في تبيين كذب المفتري وذكر أنَّه من معاصري الأشعري وليس من تلاميذه، ومن أجلَّة العلماء الكبار الأثبات، وله أكثر من (١٥٠) مؤلَّف، ولم يذكر له تاريخ وفاة. (انظر: تبيين كذب المفتري، ابن عساكر، ص: ٣٩٨).

(٣) انظر: إعجاز القرآن، الباقلَّاني، ص: ١٤٠.

قال الباقلَّاني (٤٠٣هـ): (وإن كان كذلك؛ فالتَّحدِّي واقع إلى أن يأتوا بمثل الحـروف المنظومـة، **التي هي عبارة عن كلام الله تعالى** في نظمهـا وتأليفها، وهي حكاية لكلامه، ودلالات عليه، وأمارات له)[1].

إلَّا أنَّنا نجـد الباقلَّاني يناقض نفســه حيث يقـرِّر في كتابـه الإنصاف المنـعَ من إطلاق هـذه العبارات؛ فيقول: (**وأنَّـه لا يقال: إنَّ كلامه حكاية، ولا عبارة، ولا إنِّي أحكي كلام الله، ولا إنِّي أعبِّر كلام الله**، بل نقـول: نتلـو كلام الله، ونقـرأ كلام الله...)[2]، وقال: (**ولا يجوز أن يقال: كلام الله عبارة ولا حكاية**)[3].

والصَّحيح أنَّ الأشاعرة والماتريديَّة اختلفوا اختلافاً كبيراً في هذه المسألـة؛ فمنهم من وافق السَّلف وأهل الحديث في منـع مثل هـذه العبارات كالأشـعري ومتأخِّري المذهبين، ومنهم من سوَّى بين اللَّفظين كالباقلَّاني وأجاز إطلاقهما.

ومن هنا نعلم خطأ ابن حزم في تعميمـه تجويز إطلاق مثل هـذه العبارات على ألفاظ القـرآن الكريم على الأشـاعرة؛ **فصورة الخطأ** التي وقع فيها ابن حزم هي التَّعميم الفاسد.

نسبة القول بأنَّ كلام الله هو الكلام النَّفسي دون اللَّفظ إلى الأشعري:

أكثر الباحثين المتحدِّثين عن مذهب الإمام الأشـعري النَّاقلين له يرون أنَّ الإمام يرى أنَّ كلام الله هـو الكلام النَّفسي القائم في الذَّات الإلهيَّة القديمة، وأنَّ الألفاظ حادثة، ومن هؤلاء الشَّهرستاني حيث يقول: (فأبدع الأشعري قولاً ثالثاً،

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ١٤٠.

(٢) الإنصاف، الباقلَّاني، ص: ١٠٥.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٦٧.

وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الإجماع وحكم **بأنَّ ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة**، وهو عين الابتداع)[١]، بينما رجَّح الجرجاني (٨١٦هـ) أنَّ مذهب الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) إنَّما يشمل اللَّفظ والمعنى جميعاً وليس المعنى فقط، وخطأ من فهم منه غير ذلك[٢].

ونصوص الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) اختلفت في ذلك، ولكن ليس فيها نصٌّ صريحٌ يدلُّ على مراده؛ فمن هذه النُّصوص ما هو موهم للمذهب الأوَّل الذي حكاه الشَّهرستاني، وهو أنَّ مراده هو المعنى القديم، دون اللَّفظ، ومنها ما هو موهم للرَّأي الثَّاني الذي نقله الإيجي في مواقفه، وهو أنَّه يشمل المعنى واللَّفظ جميعاً.

ونرجِّح أن يكون المذهب الذي انتهى إليه الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) هو ما قرَّره في الإبانة والمقالات أنَّ كلام الله مكتوب في المصاحف، مقروء في الألسنة، محفوظ في الصُّدور؛ فقوله: (مكتوب في المصاحف) إشارة إلى اللَّفظ وهو عين القرآن وهو مذهب السَّلف الصَّالح؛ فيكون الرَّاجح ما نقله الإيجي في حكاية مذهب الإمام[٣].

نسبة القول بقدم الحبر والجلد والكاغد والمداد إلى أهل الحديث والحنابلة:

ينقل بعضهم عن أهل الحديث والحنابلة القول بقدم مدادٍ وورقِ المصحف

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام، الشَّهرستاني، ص: ٣١٣.

(٢) وفي هذا يقول: (فوجب حمل كلام الشَّيخ على أنَّه أراد به المعنى الثَّاني؛ فيكون الكلام النَّفسي عنده أمراً شاملاً للَّفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات الله تعالى) (شرح المواقف، الجرجاني، ٣/ ١٤١).

(٣) انظر: الإبانة، الأشعري، ص: ٢٩، مقالات الإسلاميِّين، الأشعري، ص: ١٧١.

الشَّريف ويُعِمُّهم به، وهذا التَّعميم فيه لبس؛ فجمهور أهل الحديث والحنابلة يقولون بحدوثها؛ فأكثرهم تكلَّم عن صفة الكلام ولم يذكر شيئاً من ذلك، ومنهم من صرَّح بحدوث هذه الأشياء؛ فهم على قسمين:

الأوَّل: من صرَّح بحدوث هذه الأشياء: ومنهم:

البخاري (٢٥٦هـ) حيث يقول: (**فأمَّا المداد والرَّقُّ ونحوه؛ فإنَّه خلق** كما أنَّك تكتب: الله؛ فالله في ذاته هو الخالق، وخطُّك واكتسابك من فعلك خلق؛ لأنَّ كلَّ شيء دون الله يصنعه وهو خلق، وقال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾[الفرقان: ٢])[١].

وقال القحطاني (٣٧٣هـ)[٢] في نونيَّته:

إنَّ الذي هو في المصاحف مثبتٌ بأنامل الأشياخِ والشُّبَّانِ

هو قولُ ربِّي آيُهُ وحروفُهُ، ومدادُنا والرَّقُّ مخلوقانِ[٣]

وقال أبو القاسم الأصبهاني (٥٣٥هـ): (**لأنَّ الزَّاج والكاغد لا حرمة له**؛ فيحترز من أن يناله العدو؛ فعلم أنَّ في المصحف شيئاً موجوداً زائداً على الزَّاج والكاغد له حرمة؛ فنهي عن المسافرة)[٤].

---

(١) خلق أفعال العباد، البخاري، ص: ٤٩.

(٢) عبد الله بن محمَّد، القحطاني، (ت: حوالي ٣٧٣هـ)، أبو محمَّد، من أهل الأندلس، شيخ السَّلفيَّة، ومن فقهاء المالكيَّة، ومن الحفَّاظ والمؤرِّخين، له: (قصيدتان في ذمِّ أبي العلاء المعرِّي)، و(القصيدة النُّونيَّة في العقيدة السَّلفيَّة) و(تاريخ الأندلس) ولم أجد من ترجم له إلَّا السَّمعاني وأمَّا قصائده في المعرِّي فقد ذكر أنَّه ألَّفهما في النُّونيَّة. (انظر: الأنساب، السَّمعاني، ١٠/ ٢١٦).

(٣) القصيدة النُّونيَّة، القحطاني الأندلسي، ص: ٤٨.

(٤) الحجَّة في بيان المحجَّة، أبو القاسم الأصبهاني، ١/ ٣٦٩.

وقال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (إنَّ من اعتقد أنَّ المداد الذي في المصحف وأصوات العباد قديمة أزليَّة؛ **فهو ضالٌّ مخطئ**)[١].

وقال ابن القيِّم (٧٥١هـ) في النُّونيَّة:

هــو قــول ربِّي كلُّــه لا بعضُــهُ لفظــاً ومعنــى مــا همــا خَلْقَــانِ

تنزيــلُ ربِّ العــالمينَ وقولُــهُ اللَّفــظُ والمعنــى بــلا رَوَغَــانِ

لكــنَّ أصــواتَ العبــادِ وفعلَهــم كمِــدَادِهم والــرَّقَ مخلوقــانِ[٢]

وقال شمس الدِّين السَّفاريني (١١٨٨هـ)[٣]: (ومن قال: إنَّ أصوات العباد أو المداد الذي يكتب به القرآن قديم أزلي؛ **فهو ملحد مبتدع ضال**)[٤].

الثَّاني: من تكلَّم عن القرآن ولم يقل بقدم شيءٍ من ذلك وهم كثر، ومنهم:

الإمام أحمد (٢٤١هـ) في كتابيه (أصول السُّنَّة) و(الرَّدُّ على الجهميَّة).

وابنه عبد الله بن أحمد (٢٩٠هـ)[٥] في كتابه (السُّنَّة).

وابن خزيمة (٣١١هـ) في (التَّوحيد).

---

(١) الرِّسالة التِّسعينيَّة، ابن تيميَّة، ص: ٥٣٣.

(٢) متن القصيدة النُّونيَّة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ص: ٣١.

(٣) محمَّد بن أحمد، السَّفاريني، (ت: ١١٨٨هـ)، محدِّث وفقيه وأصولي صوفي، رحل من نابلس إلى دمشق، من تصانيفه: (البحور الزَّاخرة في علوم الآخرة)، و(لوامع الأنوار البهيَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٨/ ٢٦٨).

(٤) لوامع الأنوار البهيَّة، السَّفاراييني الحنبلي، ص: ١٣٨.

(٥) عبد الله بن أحمد بن حنبل، (ت: ٢٩٠هـ)، حافظ للحديث، اشتهر بنقل الرِّواية عن أبيه، له: (الزُّهد)، و(مسند أهل البيت)، و(زوائد المسند) حيث زاد على كتاب أبيه أكثر من عشرة آلاف حديث. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٣/ ٥١٨).

وابن أبي يعلى الفرَّاء (٥٢٦هـ)[١] في (الاعتقاد).

وابن أبي عاصم (٢٨٧هـ)[٢] في (السُّنَّة).

والخلَّال (٣١١هـ)[٣] في (السُّنَّة).

وعبد الله التَّميمي (٤١٠هـ) في (اعتقاد الإمام المنبَّل أحمد بن حنبل).

والدَّارقطني (٣٨٥هـ)[٤] في (الصِّفات).

وأبو بكر الإسماعيلي (٣٧١هـ) في (اعتقاد أهل الحديث).

والدَّارمي (٢٨٠هـ) في (النَّقض على بشر المريسي) و(الرَّدِّ على الجهميَّة).

وابن بطَّة (٣٠٤هـ) في (الإبانة الكبرى).

---

(١) محمَّد بن محمَّد، ابن أبي يعلى الفرَّاء، (ت: ٥٢٦هـ)، مؤرِّخ من فقهاء الحنابلة، وأحد أئمَّة أهل الحديث والأثر، ولد ومات في بغداد، له: (طبقات الحنابلة)، و(تنزيه معاوية بن أبي سفيان). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٠/ ٣٥٥).

(٢) أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الضَّحَّاك، (ت: ٢٨٧هـ)، عالم بالحديث، وأحد أئمَّته المشهورين، وزاهد رحَّالة في طلب العلم، من أهل البصرة، ووَلِّي قضاء أصبهان، من كتبه: (المسند الكبير)، و(الآحاد والمثاني). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٣/ ٤٣١).

(٣) أحمد بن محمَّد بن هارون، الخلَّال، (ت: ٣١١هـ)، الإمام المفسِّر، عالم بالحديث واللُّغة والقرآن، من كبار الحنابلة، من أهل بغداد، له: (السُّنَّة)، و(العلل)، و(الجامع لعلوم الإمام أحمد بن حنبل). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٤/ ٢٩٨).

(٤) علي بن عمر، أبو الحسن الدَّارقطني، (ت: ٣٨٥هـ)، إمام عصره في الحديث، ولد في بغداد في دار القطن، ورحل إلى مصر، من مصنَّفاته: (السُّنن) و(العلل الواردة في الأحاديث النَّبويَّة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٦/ ٤٥٠).

وأبو محمَّد الجويني (٤٣٨هـ)[1] في (رسالة إثبات الاستواء والفوقيَّة وقدم الحروف والأصوات).

واللَّالكائي (٤١٨هـ)[2] في (اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة).

وابن أبي العزِّ الحنفي (٧٩٢هـ) في (شرح العقيدة الطَّحاويَّة)[3].

* * *

* المطلب الثَّاني ـ الصِّفات الخبريَّة (التي توهم التَّشبيه):

أتكلَّم عن عدَّة ألفاظ ممَّا وقع فيها خطأ في النِّسبة بمسألة من مسائلها وهي:

---

(١) عبد الله بن يوسف بن محمَّد، أبو محمَّد الجويني، (ت: ٤٣٨هـ)، والد إمام الحرمين، من علماء التَّفسير واللُّغة والفقه، له: (التَّبصرة والتَّذكرة)، و(الجمع والفرق) و(إثبات الاستواء). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٦١٨).

(٢) هبة الله بن الحسن بن منصور الطَّبري، أبو القاسم اللَّالكائي، (ت: ٤١٨هـ)، من أهل طبرستان، فقيه شافعي، له: (شرح السُّنَّة) و(السُّنن) و(أسماء رجال الصَّحيحين) و(كرامات أولياء الله تعالى). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٤٢٠).

(٣) انظر متتابعاً: أصول أهل السُّنَّة للإمام أحمد، ص: ٢٢، الرَّدُّ على الجهميَّة للإمام أحمد، ص: ٢٢، السُّنَّة لعبد الله بن أحمد، ١/ ١٦٣، التَّوحيد لابن خزيمة، ١/ ٢٠٣، الاعتقاد لابن أبي يعلى، ص: ٢٥، السُّنَّة لابن أبي عاصم، ٢/ ٤١٢، السُّنَّة للخلَّال، ٣/ ٥٤٣، اعتقاد الإمام المنبَّل، التَّميمي، ص: ٢٨، الصِّفات للدَّارقطني، ص: ٤٢، اعتقاد أهل الحديث للإسماعيلي، ص: ٥٧، نقض المريسي العنيد، الدَّارمي، ص: ٥٢٤، الرَّدُّ على الجهميَّة، الدَّارمي، ص: ١٥٥، الإبانة الكبرى لابن بطَّة، ٣/ ٣٢٦، رسالة في إثبات الاستواء لأبي محمَّد الجويني، ص: ٧٨، شرح اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، ٢/ ٢٤٠، شرح العقيدة الطَّحاويَّة لابن أبي العزِّ، ص: ١٢٤.

اليدان والسَّاق والقدم والوجه والضَّحك والفوقيَّة أو العلو، والرَّأس وما نسب من القول فيه إلى الحنابلة.

*** أولاً ـ اليدان:**

ثبت لفظ اليد بالقرآن والسُّنَّة، أمَّا القرآن فبآيات منها: قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: ٧٥]، وقوله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ﴾[يس: ٧١].

وأمَّا السُّنَّة فقد وردت عدَّة أحاديث في إثبات اليدين لله ومنها: قول النَّبيِّ ﷺ: (يد الله ملأى لا يغيضها نفقة، سحَّاء اللَّيل والنَّهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السَّموات والأرض؟ فإنَّه لم يغض ما في يده)(١)، وقوله ﷺ: (يقبض الله الأرض، ويطوي السماء بيمينه، ثم يقول: أنا الملك، أين ملوك الأرض؟)(٢).

وقد اختلف في إثباتها؛ فمن مؤوِّل اتَّقى التَّشبيه والتَّجسيم، ومن مثبت لها حملها على قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشُّورى: ١١]، وقد رُدَّ على أدلَّة المؤوِّلين بأنَّه لا يمكن حمل الآية ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: ٧٥] على القدرة لأنَّه يستلزم أموراً باطلة منها:

١ ـ يلزم أن لا يوجد فرق بين آدم عليه السلام وبين إبليس اللَّعين؛ لأنَّ إبليس

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التَّفسير، باب: قوله: (وكان عرشه على الماء)، برقم: (٤٦٨٤)، ٦/ ٧٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الرِّقاق، باب: قوله: (لما خلقت بيديَّ)، برقم: (٧٤١٤)، ٩/ ١٢٨.

أيضاً مخلوق بقدرة الله، والآية جاءت في سياق مدح آدم عليه السلام؛ لأنَّ الله خلقه بيديه الكريمتين[١].

٢ ـ لو فسَّرنا قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ بمعنى القدرة؛ لكان التَّقدير (لما خلقت بِقُدْرَتَيَّ)، والله تعالى له قدرة واحدة[٢].

وممَّن أوَّل هذه الصِّفة الشَّريف الرَّضي(٤٠٦هـ)[٣] فقال: (**فأمَّا الحديث الآخر عنه عليه الصَّلاة والسَّلام، وهو قوله: «عليكم بالجماعة؛ فإنَّ يد الله على الفسطاط»؛ فليس المراد باليد فيه كالمراد باليد في الحديث الأوَّل، بل المراد باليد هاهنا: حفظ الله ورعايته**)[٤].

نسبة القول بتأويل اليدين إلى بعض أئمَّة السَّلف:

وقد نقل عن بعض السَّلف، ومنهم ابن عبَّاس (٦٨هـ)، وقتادة (١١٨هـ)[٥]، ومجاهد (١٠٤هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيدٍ﴾[الذَّاريات: ٤٧] أنَّهم

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهميَّة، ابن تيميَّة، ١/ ٨١.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١/ ٨١ ـ ٨٢.

(٣) محمَّد بن الحسين، الشَّريف الرَّضي، (ت: ٤٠٦هـ)، عالم وشاعر وأديب، ولد وتوفِّي في بغداد، له الكثير من المصنَّفات منها: (مجاز القرآن)، و(ديوان شعر)، و(الحسن من شعر الحسين) وغيرها. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، ١٧/ ٢٨٧).

(٤) المجازات النَّبويَّة، الشَّريف الرَّضي، ص: ١٣.

(٥) قتادة بن دعامة السَّدوسي، (ت: ١١٨هـ)، مفسِّر حافظ، ضرير أكمه، أحفظ أهل البصرة، وكان عالماً بالعربيَّة وأيَّام العرب، مات بواسط في الطَّاعون. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٥/ ٢٧١).

قالوا: بقوَّة، وانطلاقاً من هذا التَّفسير لهؤلاء الأعلام نسب البعض إليهم التَّأويل لصفة اليد، وسوف أناقش هذه النِّسبة من ناحيتين: الأولى: من ناحية الثُّبوت، والثَّانية: من ناحية توجيه الآية.

النَّاحية الأولى: من ناحية ثبوتها وصحَّة نقلها: وندرس في النَّاحية هذه مدى صحَّة أسانيد الرِّوايات التي رويت عن هؤلاء الأئمَّة في تأويل صفة اليد.

دراسة الرواية عن ابن عباس:

روى هذا الأثر عن ابن عبَّاس (٦٨هـ) كلٌّ من ابن جرير الطَّبري (٣١٠هـ)، والبيهقي (٤٥٨هـ) في الأسماء والصِّفات كلاهما عن عليٍّ بن أبي طلحة، عن ابن عبَّاس، قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾[الذاريات: ٤٧] يقول: بقوَّة)[1]، ومدار هذه الرِّواية على أبي صالح وهو ضعيف من قبل حفظه[2]، وفي السَّند أيضاً معاوية بن صالح، وهَّمه ابن حجر[3]؛ وأمَّا علي بن أبي طلحة: فقد روى عن ابن عبَّاس ولم يسمع منه[4].

---

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن، الطَّبري، ٢٢/ ٤٣٨، الأسماء والصِّفات، البيهقي، ١/ ٣٢٦.

(٢) هو (عبد الله بن صالح): كاتب اللَّيث بن سعد، (انظر: تقريب التَّهذيب، ص: ٤٩٩، الكاشف، الذَّهبي، ١/ ٥٦٢).

(٣) انظر: تقريب التَّهذيب، ٢/ ٤٧٢، الكاشف، الذَّهبي، ٢/ ٢٧٦.

(٤) انظر: الثِّقات، ابن حبَّان، ٦/ ٦٦، قال الطَّحاوي في (شرح معاني الآثار) بعد أن روى أثراً عن ابن عبَّاس من طريقه: (**وإن كان خبراً منقطعاً لا يثبت مثله غير أنَّ قوماً من أهل العلم بالآثار يقولون: إنَّه صحيح**؛ وإنَّ عليَّاً بن أبي طلحة وإن كان لم يكن رأى =

فالرِّواية ضعيفة لضعف أبي صالح الذي عليه مدارُ الرِّوايةِ.

دراسة الرواية عن مجاهد بن جبر[١]:

روي هذا الأثر عن مجاهد من طريقين: كلاهما عن ورقاء عن ابن أبي نجيح عن مجاهد، قوله: ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ قال: بقوَّة)[٢]، ومدار هذه الرِّواية على ورقاء، وقد ضعَّفه الإمام أحمد في التَّفسير كما في سير أعلام النُّبلاء[٣]، وابن أبي نجيح مدلِّس[٤]، وقد عنعن، ثمَّ إنَّه لم يسمع التَّفسير كله من مجاهد بن جبر كما نقله الذَّهبي في السِّير[٥]؛ فالرِّواية ضعيفة ولا تثبت.

دراسة الرواية عن قتادة السدوسي:

روى هذا الأثر ابن جرير في التَّفسير عن قتادة: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا

= ابن عبَّاس ﷺ فإنَّما أخذ ذلك عن مجاهد وعكرمة مولى ابن عبَّاس ﷺ) (شرح معاني الآثار، الطَّحاوي، ٣/ ٢٧٩)، قال المزِّي: (**مرسل بينهما مجاهد**) (تهذيب الكمال، ٢٠/ ٤٩٠)، وقال الذَّهبي: (**وأخذ تفسير ابن عبَّاس عن مجاهد** بل أرسله عن ابن عبَّاس... وقال دحيم: لم يسمع علي بن أبي طلحة التَّفسير عن ابن عبَّاس) (ميزان الاعتدال، ٥/ ١٦٣).

(١) مجاهد بن جبر، أبو الحجَّاج المكِّي، (ت: ١٠٤هـ)، تابعي كبير، ومن أعلمهم، اشتهر بالتَّفسير، أخذه عن ابن عبَّاس، وأعاده عليه أكثر من ثلاث مرَّات، زار الكثير من عجائب الدُّنيا كبابل، وبئر برهوت. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٤/ ٤٥١).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطَّبري، ٢٢/ ٤٣٨، الأسماء والصِّفات، البيهقي، ١/ ٢٧١.

(٣) انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٧/ ٤٢١.

(٤) انظر: تقريب التَّهذيب، ابن حجر، ٢/ ٣٩.

(٥) سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٦/ ١٢٦.

لَمُوسِعُونَ﴾[الذاريات: ٤٧] أي: بقوَّة[١]، رجال هذا السَّند ثقات[٢]؛ فالرِّواية صحيحة.

دراسة الرواية عن سفيان الثوري:

رواه ابن جرير (٣١٠هـ) عن سفيان: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾[الذاريات: ٤٧] قال: بقوَّة[٣]، وهي ضعيفة لضعف ابن حميد[٤]؛ فالرِّواية ضعيفة، والخلاصة: إنَّ هذه الرِّواية لم تصح إلَّا عن قتادة ولم تصح عن غيره.

النَّاحية الثَّانية: من ناحية اختلافهم في توجيه أقوالهم: وهذه النَّاحية تدور حول نقطة يتبيَّن من خلالها أساس الاختلاف، وهي: **هل هذه الآية من آيات الصِّفات التي اختلف في إثباتها أم لا؟ وهل قوله: ﴿بِأَيۡيْدٍ﴾ هو جمع (يد) أم هو مأخوذ من آد يئيد أي: من القوَّة؟**

ولابدَّ أن نرجع إلى علماء اللُّغة في التَّحقُّق من ذلك؛ فنذكر أقوالهم، وقد انقسموا إلى قسمين:

فمنهم من حملها على معنى اليد واعتبره المعنى القريب غير المراد، ولم أجد أحداً من أهل اللُّغة نصر هذا القول إلَّا الجوهري (٣٩٣هـ)[٥] حيث قال: **(واليد:**

---

(١) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، ابن جرير، ٢٢/ ٤٣٨.

(٢) أمَّا بشر فهو بشر بن معاذ العقدي وهو ثقة، شيخ الطَّبري، وأمَّا يزيد فهو ابن زريع وهو ثقة أيضاً، وأمَّا سعيد فهو ابن أبي عروبة وقد اختلط في آخر عمره ولكن يزيد ممَّن سمع منه قبل اختلاطه. (تهذيب التَّهذيب، ١٢/ ٢٢٩، ٣٠٨، الثِّقات، ابن حبَّان، ٥/ ١٠٩).

(٣) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، ابن جرير، ٢٢/ ٤٣٨.

(٤) في السَّند ابن حميد وهو ضعيف، وفيه مهران بن أبي عمر وهو سيء الحفظ (لسان الميزان، ٥/ ١١٤، تهذيب التَّهذيب، ٩/ ٢٣٤).

(٥) إسماعيل بن حمَّاد الجوهري، (ت: ٣٩٣هـ)، لغويٌّ من الأئمَّة، أشهر كتبه: (الصَّحاح =

القوَّة، وأيَّده، أي: قوَّاه، وما لي بفلان يدان، أي: طاقة، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾[الذاريات: ٤٧]، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ﴾[التوبة: ٢٩]، أي: عن ذلَّةٍ واستسلام)[(١)].

ومن العلماء الذين وافقوه على هذا القول الإمام بدر الدِّين ابن جماعة (٧٣٣هـ)[(٢)] حيث قال: (رابعاً: نقول لهؤلاء ماذا تقولون في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾[الفتح: ١٠] بإفراد اليد، مع قوله: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: ٧٥] بتثنيتها، ومع قوله: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾[الذاريات: ٤٧] بجمعها؛ فإذا كنتم تعملون النُّصوص على ظواهرها حقيقة؛ **فأخبرونا أله يد واحدة بناء على الآية الأولى، أم له يدان اثنتان بناء على الآية الثَّانية، أم له أيد كثيرة أكثر من ثنتين بناء على الآية الثَّالثة؟**)[(٣)].

ومنهم علماء بيَّنوا أنَّ المراد من الآية هو القوَّة وليس اليد، وعلى هذا القول أكثر أهل اللُّغة وأكثر العلماء الذين اشتهروا بإثباتهم للصِّفات، وسوف نسوق مجموعة من النُّقول عن بعض العلماء ونبيِّن دليلهم على أنَّ هذه الآية ليست من آيات الصِّفات:

= في اللُّغة)، و(العروض)، و(النَّحو)، قتل أثناء محاولته الطَّيران بجناحين من الخشب. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٨٢).

(١) الصَّحاح في اللُّغة، الجوهري، ٨/ ٤٨٢.

(٢) محمَّد بن إبراهيم، بدر الدِّين ابن جماعة، (ت: ٧٣٣هـ)، قاض من العلماء بالحديث والتَّفسير، ولد في حماة، له: (المنهل الرَّوي في الحديث النَّبوي). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٥/ ٤).

(٣) إيضاح الدَّليل في قطع حجج أهل التَّعطيل، ابن جماعة، ص: ٦٧.

قال أبو بكر الرَّازي (٦٦٦هـ)[١]: (وقال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾، قلت: قولـه تعالى: ﴿بِأَيۡيْدٍ﴾ أي: بقوَّة، وهو مصدر آد يئيد إذا قوي، **وليس جمعاً ليد؛ ليذكر هنا**؛ بل موضعه باب الدَّال، وقد نصَّ الأزهري(٣٧٠هـ)[٢] على هذه الآية في الأيد بمعنى المصدر، ولا أعرف أحداً من أئمَّة اللُّغة أو التَّفسير ذهب إلى ما ذهب إليه الجوهري من أنَّها جمع يد)[٣].

وقال الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٠هـ)[٤]: (وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾ أي: بقوَّة)[٥].

وقال أبو البقاء الحسيني (١٠٩٤هـ): (**وليس ﴿بِأَيۡيْدٍ﴾ في قوله تعالى:** ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾ **جمع** (يد)، بل مصدر بمعنى القوَّة)[٦].

---

(١) محمَّد بن أبي بكر الرَّازي، (ت: ٦٦٦هـ)، فقيه حنفي، وعالم باللُّغة، له: (حدائق الحقائق)، و(شرح المقامات الحريريَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٩/ ١١١).

(٢) محمَّد بن أحمد، أبو منصور الأزهري، (ت: ٣٧٠هـ)، أحد أئمَّة الأدب واللُّغة، ولد وتوفِّي في هراة، فقيه ولغوي، لـه: (تهذيب اللُّغة)، و(غريب الألفاظ التي استعملها الفقهاء). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٦/ ٣١٧).

(٣) مختار الصَّحاح، محمَّد الرَّازي، ١/ ٧٤٥، باب الياء: ي د ي.

(٤) الخليل بن أحمد الفراهيدي، (ت: ١٧٠هـ)، من أئمَّة اللُّغة والأدب، واضع علم العروض، وهو شيخ سيبويه، ولد ومات في البصرة، له: (العين)، و(معاني الحروف)، و(جملة آلات العرب). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٧/ ٤٣١).

(٥) العين، الفراهيدي، ٤/ ٣٧.

(٦) الكلِّيَّات، أبو البقاء الحسيني، ٢/ ١٠٢.

وقال ابن دريد (٣٢١هـ)[1]: (**والأيد: القوَّة... ومنه قوله** ﷻ: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ أي: بقوَّة)[2].

وقال ابن منظور (٧١١هـ)[3]: (**وفي التَّنزيل العزيز:** ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾، **قال أبو الهيثم: آد يئيد إذا قوي**) [4].

وقال ابن فارس (٣٩٥هـ)[5]: ((أيد) الهمزة والياء والدَّال أصل واحد، يدلُّ على القوَّة والحفظ، يقال: أيَّده الله، أي: قوَّاه الله، **قال تعالى:** ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾؛ **فهذا معنى القوَّة**)[6].

هذه أقوال بعض علماء اللُّغة العربيَّة في معنى الآية، وبالأخصِّ معنى كلمة: ﴿بِأَيْيْدٍ﴾، وأمَّا أقوال أهل العلم الذين اعتنوا بأصول الدِّين؛ فننقل بعض أقوالهم في الآية:

---

(١) محمَّد بن الحسن، ابن دريد الأزدي، (ت: ٣٢١هـ)، من أئمَّة اللُّغة والأدب، ولد في البصرة، ومات في بغداد، من مؤلَّفاته: (الاشتقاق)، و(جمهرة اللُّغة)، و(ذخائر الحكمة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٥/ ٩٨).

(٢) جمهرة اللُّغة، ابن دريد، ١/ ٥٥.

(٣) محمَّد بن مكرم بن علي، ابن منظور المصري، (ت: ٧١١هـ)، ولد بمصر وقيل في طرابلس الغرب، توفِّي في مصر، وتولَّى قضاء طرابلس الغرب، له: (لسان العرب)، و(مختار الأغاني). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٣/ ٤٥).

(٤) لسان العرب، المصري، ١٣/ ١٤٣.

(٥) أحمد بن فارس بن زكريَّا، ابن فارس، (ت: ٣٩٥هـ)، من أئمَّة اللُّغة والأدب، ولد في قزوين ومات في الرِّي، له: (معجم مقاييس اللُّغة)، و(المجمل). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ١٠٤).

(٦) معجم مقاييس اللُّغة، ابن فارس، ١/ ١٦٣.

اعتبر البيهقي (٤٥٨هـ) هذه الآية من الآيات التي تثبت صفة القوَّة لله تعالى؛ فقال: (**باب ما جاء في إثبات القوَّة وهي القدرة، قال الله ﷻ:** ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾[فصلت: ١٥] **قلت: وقال الله ﷻ:** ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ **يعني: بقوَّة**)[١].

وقال البقاعي (٨٨٥هـ)[٢]: (﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا﴾ **بما لنا من العظمة** ﴿بِأَيْدٍ﴾ **أي: بقوَّة**)[٣].

وقال الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) في الإبانة: (وقد اعتلَّ معتلٌّ بقول الله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾، قالوا: الأيد القوَّة؛ فوجب أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ بقدرَتيَّ، **قيل لهم: هذا التَّأويل فاسد من وجوه: أحدها: أنَّ الأيد ليس جمع لليد**؛ لأنَّ جمع يد أيدي وجمع اليد التي هي نعمة أيادي، وإنَّما قال تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ من الآية؛ فبطل بذلك أن يكون معنى قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ معنى قوله: ﴿بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾)[٤].

ثمَّ إنَّ الأشعري استدلَّ بها على إثبات صفة القوَّة[٥].

---

(١) الأسماء والصِّفات، البيهقي، ١/ ٣٢٥.

(٢) إبراهيم بن عمر بن حسن، البقاعي، (ت: ٨٨٥هـ)، برهان الدِّين، مؤرِّخ أديب، سكن دمشق، وبيت المقدس والقاهرة، له: (عنوان الزَّمان في تراجم الشُّيوخ والأقران)، و(أسواق الأشواق). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٣/ ٧٧).

(٣) نظم الدُّرر في تناسب الآيات والسُّور، البقاعي، ٧/ ٢٨٥.

(٤) الإبانة عن أصول الدِّيانة، الأشعري، ص: ٤٨.

(٥) المرجع السَّابق، ص: ٤٨.

قال الإمام محمَّد الأمين الشَّنقيطي (١٣٩٣هـ) في تفسيره: (**قوله تعالى في هذه الآية الكريمة: ﴿بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾، ليس من آيات الصِّفات المعروفة بهذا الاسم**؛ لأنَّ قوله: ﴿بِأَيْيْدٍ﴾ ليس جمع يد: وإنَّما الأيد: القوَّة)[1].

وممَّا ينقض قول من يقول بأنَّ الآية من آيات الصِّفات قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلْأَيْدِ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾[ص: ١٧]؛ فلو كان المراد منها اليد الجارحة؛ لكان لداوود أيدٍ كثيرة، ولكن المراد منها: القوَّة[2].

وعلى هذا فالرَّاجح من هذه الأقوال أنَّ هذه الآية ليست من آيات الصفات وأنَّ تلك الآثار ـ فيما لو صحَّت عن أولئك الأعلام ـ ما دلَّت على التَّأويل، وإنَّما يكون هذا تفسيراً للآية وإثباتاً لصفة القوَّة، وأنَّ من نقل عنهم التَّأويل؛ قد أخطأ في النَّقل، **وصورة هذا الخطأ هي فهم كلام الخصم على غير مراده**.

ثانياً ـ الساق:

ورد لفظ السَّاق في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾[القلم: ٤٢]. وفي السُّنَّة في الحديث الذي رواه البخاري (٢٥٦هـ) وفيه: (يكشف ربُّنا عن ساقه؛ فيسجد له كلُّ مؤمن ومؤمنة؛ فيبقى كلُّ من كان يسجد في الدُّنيا رياء وسمعة؛ فيذهب ليسجد؛ فيعود ظهره طبقاً واحداً)[3].

ولفظ السَّاق في الآية جاء نكرة غير مضاف إلى الله بينما في حديث البخاري أضيف إلى الله ﷻ وللعلماء في تفسيرها مذاهب وآراء منها:

---

(١) أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، محمَّد الأمين الشَّنقيطي، ٧/ ٤٤٢.

(٢) الرِّسالة التَّدمريَّة، ابن تيميَّة، ص: ١٠.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب التَّفسير، باب: يوم يكشف عن ساق، برقم (٤٦٣٥)، ٤/ ١٨٧١.

أوَّلاً ـ مذهب الإثبات: قالوا: نثبت ما أثبته الله لنفسه وننفي عن الله ما نفاه عن نفسه، ونحمل السَّاق على اللَّائق بالله ﷻ وهي صفة خبريَّة، ونبتعد عن التَّعرُّض للكيف في الصِّفات، وهؤلاء اختلفوا في كيفيَّة إثباتهم لهذه الصِّفة:

فمنهم من حمل الآية على الشِّدَّة؛ لأنَّها جاءت نكرة واعتمد على الحديث في إثبات الصِّفة.

ومنهم من حمل الآية على الحديث، وفسَّر السَّاق في الآية على أنَّها ساق الله ﷻ.

ومنهم من أخذ بالأحاديث التي جاءت صريحة في تفسير السَّاق التي جاءت في الآية على أنَّها ساق الله ﷻ(١).

ثانياً ـ مذهب التَّأويل: قالوا: يحمل هذا اللَّفظ على الكشف عن شدَّة الأمر، واستدلُّوا بعدَّة أدلَّة عقليَّة(٢).

وقرأها الجمهور الآية بالياء والبناء للمجهول، وقرأ عبد الله بن عبَّاس: ﴿يَوْمَ تكشف عَن سَاقٍ﴾[القلم: ٤٢].

نسبة القول بتأويل السَّاق إلى بعض أئمَّة السَّلف:

ولابدَّ من تحقيق هذا النَّقل عن هؤلاء الأعلام؛ لأنَّ المشهور عن السَّلف الإيمان بآيات الصِّفات، وإمرارها كما جاءت عن الشَّارع ﷻ، وحملها على اللَّائق بالله دون الخوض في تفسيرها، وسوف أتناول دراسته من حيث صحة النَّقل، ومن

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلاميَّة، ابن القيِّم، ص: ٤٦، تفسير فتح القدير، الشَّوكاني، ٧/ ٢٨٨.

(٢) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ١/ ٤٦٠، أساس التَّقديس، الرَّازي، ص: ١٨٢، ١٨٣، مشكل الحديث، ابن فورك، ص: ٢٠٠، ٢٠١، دفع شبه التَّشبيه بأكفِّ التَّنزيه، ابن الجوزي، ص: ٢٣٤.

حيث صحَّة الدَّلالة على تأويل الصِّفة؛ فأقول:

النَّاحية الأولى: من حيث صحَّة نقلها عنهم:

دراسة الرواية عن ابن عباس:

ورد هذا الأثر عن ابن عبَّاس (٦٨هـ) من عدَّة طرق، أسردها وأدرس أسانيدها وأبيِّن الصَّحيح والضَّعيف منها:

الأوَّل: رواه ابن جرير (٣١٠هـ) والحاكم (٤٠٥هـ) والبيهقي (٤٥٨هـ)(١)، عن ابن عبَّاس قال: ﴿يَوۡمَ تكشف عَن سَاقٍ﴾[القلم: ٤٢]: هو يوم حرب وشدَّة، وهو ضعيف؛ لضعف راويه أسامة بن زيد(٢).

الثَّاني: رواه ابن جرير (٣١٠هـ)، والبيهقي (٤٥٨هـ)(٣)، وهو ضعيف؛ لضعف أكثر من راوٍ من رواته(٤).

---

(١) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطَّبري، ٢٣/ ٥٥٤، المستدرك على الصَّحيحين، الحاكم، ٢/ ٥٤٢، الأسماء والصِّفات، البيهقي، ٢/ ٢٨٨.

(٢) أسامة بن زيد، وهو إن كان أسامة بن زيد بن أسلم أو أسامة بن زيد اللَّيثي فكلاهما ضعيف لا يحتج به، إلَّا أنَّ ابن أسلم ضعيف جداً. (تقريب التَّهذيب، ١/ ٧٣، الكاشف، الذَّهبي، ٢/ ١٨)، وأمَّا اللَّيثي: فثقة غير حجَّة، أي: أنَّه ثقة من حيث العدالة، إلَّا أنَّه ضعيف من حيث الضَّبط. (ميزان الاعتدال، ١/ ٣٢٣، تهذيب التَّهذيب، ١٢/ ١٣٦، الجرح والتَّعديل، ٤/ ٤٨).

(٣) انظر: جامع البيان، الطَّبري، ٢٣/ ٥٥٥، الأسماء والصِّفات، البيهقي، ٢/ ٢٩١.

(٤) فيه محمَّد بن سعد، وأبوه سعد بن محمَّد بن الحسين وهما ضعيفان (ميزان الاعتدال، ٦/ ١٦٢، تاريخ بغداد، ١١/ ١٢٩)، وفيه الحسين بن الحسن العوفي وهو ضعيف =

الثَّالث: رواه ابن جرير[١]، وفيه شيخ ابن جرير، وهو ضعيف[٢].

الرَّابع: رواه ابن جرير (٣١٠هـ)، والبيهقي (٤٥٨هـ)[٣]، وفيه أبو صالح، وهو ضعيف من قبل حفظه[٤].

الخامس: رواه ابن جرير (٣١٠هـ)[٥]، وسنده ضعيف؛ لأنَّه من رواية الضَّحَّاك عن ابن عبَّاس، وهي منقطعة[٦].

السَّادس: وقد أورده السِّيوطي (٩١١هـ)، وفيه قصَّة موضوعة[٧].

= (تاريخ بغداد، ١٠/ ٣٠)، وفيه الحسن بن عطيَّة بن سعد وأبوه، وهما ضعيفان وعطيَّة مدلِّس (تهذيب التَّهذيب، ١/ ١٩٥، ٦/ ١٦٤).

(١) انظر: جامع البيان، الطَّبري، ٢٣/ ٥٥٤.

(٢) شيخ ابن جرير هو محمَّد بن حميد وهو ضعيف. (تهذيب التَّهذيب، ٨/ ٩٢)، وفيه إبراهيم النَّخعي لم يسمع من ابن عبَّاس (تهذيب التَّهذيب، ١٢/ ١١٥)، وفيه مهران بن أبي عمر سيء الحفظ. (الكاشف، ١/ ١١٩).

(٣) انظر: جامع البيان، الطَّبري، ٢٣/ ٥٥٥، الأسماء والصِّفات، البيهقي، ٢/ ٢٨٩.

(٤) عبد الله بن صالح، كثير الغلط. (تقريب التَّهذيب، ١/ ٤٩٩)، وفيه علي هو ابن أبي طلحة، روى عن ابن عبَّاس ولم يسمع منه، فهو منقطع. (ميزان الاعتدال، ٥/ ١٩٣، وانظر: نقض التَّأسيس، ابن تيميَّة، ٣/ ٤١).

(٥) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطَّبري، ٢٣/ ٥٥٥.

(٦) انظر: ميزان الاعتدال، ٣/ ٤٤٦.

(٧) انظر: الإتقان في علوم القرآن، السِّيوطي، ١/ ٣٤٥، وهذه القصَّة موضوعة، فإنَّ حميداً الأعرج ضعيف جدَّاً (تهذيب التَّهذيب، ٢/ ٣٤)، وفي السَّند عيسى بن دأب، هو ابن يزيد بن دأب، وهو ضعيف (ميزان الاعتدال، ٥/ ٣٧٥).

السَّابع: رواه اللَّالكائي (٤١٨هـ)[١]، وهو ضعيف؛ لأنَّ رجال إسناده غير معروفين.

الثَّامن: أخرجه ابن منده[٢] (٣٩٥هـ)[٣] بإسناد موضوع[٤].

التَّاسع: رواه البيهقي (٤٥٨هـ)[٥]، بسندٍ صحيح؛ إلَّا أنَّه وقع فيه تصحيف[٦]؛ لأنَّ القراءة المشهورة عن ابن عبَّاس هي (تكشف) كما نقله أكثر العلماء عن ابن عبَّاس، وهو الثَّابت والصَّحيح عنه[٧]، ووردت في هذا الحديث: (يكشف).

والخلاصة في الرِّوايات عن ابن عبَّاس أنَّها لم يصح منها شيء إلَّا الأخيرة،

---

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، اللَّالكائي، ٢/ ١٩٧.

(٢) انظر: الرَّدُّ على الجهميَّة، ابن منده، ١/ ٧.

(٣) محمَّد بن إسحاق، ابن منده، (ت: ٣٩٥هـ)، من كبار حفَّاظ الحديث، من أصبهان، من كتبه: (فتح الباب في الكنى والألقاب)، و(معرفة الصَّحابة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٣٠).

(٤) والمتَّهم به موسى بن عبد الرَّحمن الثَّقفي الصَّنعاني. (المغني في الضُّعفاء، ٢/ ٦٨٥).

(٥) انظر: الأسماء والصِّفات، البيهقي، ٢/ ١٨٥.

(٦) الذي يدلُّ على وجود التَّصحيف في رواية البيهقي أنَّ الفرَّاء روى هذا الأثر ذاته ولكن بقراءة: (تَكْشِف) ورواية البيهقي هي عن طريق الفرَّاء يحيى بن زياد، ثمَّ إنَّ الرِّواية وردت بالتَّأنيث، أي: لا يستقيم أن نقول: (يكشف) ويكون المراد القيامة، بل الصَّحيح (تكشف).

(٧) نقل هذه القراءة عن ابن عبَّاس كلٌّ من القرطبي في تفسيره، ١٨/ ٢٤٨، والطَّبري في جامع البيان، ٢٤/ ٥٥، والفرَّاء في معاني القرآن، ٣/ ١٧٧، وابن عاشور في التَّحرير والتَّنوير، ٢٩/ ٩٧، وغيرهم الكثير ممَّن نقل ذلك عن ابن عبَّاس.

والتي تتعلَّق بالقراءة، وهي التي تبيِّن مذهب ابن عبَّاس؛ فابن عبَّاس لم يقرأ الآية كما قرأها الجمهور، بل قرأها (تَكْشِفُ)؛ فيكون الضَّمير راجعاً إلى القيامة، أي: القيامة هي التي تكشف عن الشِّدَّة، وهذا تفسير لا بأس به من ابن عبَّاس، وأمَّا تأويله لصفة السَّاق؛ فلم يثبت منه شيء عنه.

دراسة الرواية عن مجاهد بن جبر:

ورد عنه من طرق:

الأوَّل: أخرجه ابن جرير (٣١٠هـ)[١]، وهو ضعيف؛ لضعف رواته[٢].

الثَّاني: أخرجه ابن جرير (٣١٠هـ)[٣]، وفيه ابن جريج وهو مدلِّس، ولم يسمع من مجاهد[٤].

دراسة الرواية عن سعيد بن جبير[٥]:

أخرجه ابن جرير(٣١٠هـ): بسندٍ ضعيف، فيه شيخ ابن جرير[١]، وأخرجه

---

(١) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطَّبري، ٢٣/ ٥٥٥.

(٢) مدار هذه الرِّواية على ورقاء وهو ضعيف، وابن أبي نجيح مدلِّس، وقد عنعن، ثمَّ إنَّه لم يسمع التَّفسير كلَّه من مجاهد بن جبر كما نقله الذَّهبي في السِّير. (سير أعلام النُّبلاء، ٦/ ١٢٦، تقريب التَّهذيب، ٢/ ٣٩).

(٣) انظر: جامع البيان، الطَّبري، ٢٣/ ٥٥٥.

(٤) ابن جريج مدلِّس وقد عنعن، ثمَّ إنَّه لم يسمع التَّفسير من مجاهد. (تحفة التَّحصيل في ذكر رواة المراسيل، أبو زرعة، ١/ ٢١٢).

(٥) سعيد بن جبير، (ت: ٩٥هـ) الإمام الحافظ، روى عن ابن عبَّاس وعائشة وابن عمر وغيرهم، وأخذ عنه الكثير من العلماء، قتله الحجَّاج بعد أن قبض عليه واليه على مكَّة خالد القسري. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٤/ ٣٢٣).

النِّيسابوري (٤٢٧هـ)[٢] بسندٍ فيه راوٍ مجهول وهو سفير؛ لم أجد من ترجم له.

دراسة الرواية عن قتادة السدوسي:

ورد عنه من طرق: رواها ابن منده (٣٩٥هـ) وابن جرير (٣١٠هـ)[٣]، بأسانيد صحيحة؛ فهذا الأثر ثابت عن قتادة بن دعامة السَّدوسي.

دراسة الرواية عن عكرمة المدني[٤]:

أخرجه البيهقي (٤٥٨هـ)[٥]، بإسناد ضعيف[٦].

---

(١) وهو محمَّد بن حميد وهو ضعيف. (تهذيب التَّهذيب، ٨/ ٩٢)، وفيه مهران بن أبي عمر سيء الحفظ. (تهذيب التَّهذيب، ٩/ ٢٣٤).

(٢) أحمد بن محمَّد، أبو إسحاق النِّيسابوري، (ت: ٤٢٧هـ)، مفسِّر مقرئ أديب وواعظ، له: (الكشف والبيان)، و(العرائس في قصص الأنبياء). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٤٣٧).

(٣) انظر: الرَّدُّ على الجهميَّة، ابن منده، ١/ ٩، جامع البيان، الطَّبري، ٢٣/ ٥٥٥.

(٤) عكرمة بن عبد الله المدني، (ت: ١٠٥هـ)، تابعي شهير، ومن أعلمهم بالتَّفسير والمغازي، له رحلات في طلب العلم، توفِّي في المدينة، له: (تفسير القرآن). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، ٥/ ١٤).

(٥) انظر: الأسماء والصِّفات، البيهقي، ٢/ ٢٩٤.

(٦) فيه يحيى بن أبي طالب، وهو مختلف فيه بين أهل العلم (المغني في الضُّعفاء، ٢/ ٢١٦، ٢٢٢)، قلت: أمَّا الدَّارقطني فمتساهل في التَّوثيق، وأمَّا قول أبي حاتم: **(محلُّه الصِّدق)** فهذا الوصف يطلقه على من توقَّف فيه، فلم يطرح حديثه، ولم يحتج به، بل يلحق بأحد القسمين بعد السَّبر والتَّتبُّع، فقد روى الخطيب بإسناده إلى ابن أبي حاتم قال: **(وإذا قيل: إنَّه صدوق، أو محلّه الصدق، أو لا بأس به فهو ممَّن يكتب حديثه وينظر فيه)** =

دراسة الرواية عن إبراهيم النخعي[١]:

رواه ابن جرير (٣١٠هـ): بسند ضعيف؛ لضعف ابن حميد شيخ الطَّبري[٢].

دراسة الرواية عن الربيع بن أنس[٣]:

أخرجه ابن جرير (٣١٠هـ) بسند ضعيف[٤]؛ لضعف أبي جعفر الرَّازي، وهو عيسى بن ماهان[٥].

الخلاصة:

اختلفت مواقف العلماء من هذا الأثر ومدى تصحيح نسبته إلى ابن عبَّاس (٦٨هـ)، والأكثر على أنَّ هذه الطُّرق بمجموعها ترتقي إلى مرتبة الحسن، وممَّن حسَّنه ابن حجر العسقلاني في فتح الباري حيث قال: (**وأسند البيهقي الأثر المذكور**

= (الكفاية في علم الرِّواية، الخطيب، ٤١)، قلت: فأفضل أحوال يحيى بن أبي طالب أن يكون محتجًّاً به إذا لم يتفرَّد برواية الحديث أو الخبر، فكيف إذا تفرَّد بخبر في تأويل صفة من صفات الرَّبِّ جلَّ وعلا؟.

(١) إبراهيم بن يزيد، النَّخعي، (ت: ٩٦هـ) من التَّابعين، حافظ للحديث، من أهل الكوفة، وفقيهاً من فقهاء العراق، روى عن القاضي شريح وسويد بن غفلة وغيرهم، وروى عنه: الحكم بن عتيبة وعمرو بن مرة وغيرهم (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٤/ ٥٢١).

(٢) انظر: جامع البيان، الطَّبري، ٢٣/ ٥٥٤.

(٣) الرَّبيع بن أنس، (ت: ١٣٩هـ) أحد أئمَّة أهل الحديث، أخذ عنه العلم ابن المبارك والأعمش وسليمان التَّيمي، وسمع من أنس بن مالك، من أعلم أهل مدينة مرو، سجن في مرو أكثر من ثلاثين سنة. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٦/ ١٧٠).

(٤) انظر: جامع البيان، الطَّبري، ٢٣/ ٥٥٤.

(٥) انظر: ميزان الاعتدال، الذَّهبي، ٥/ ٣٨٨.

عن ابن عبَّاس بسندين كلٌّ منهما حسن)(١).

والقليل على تضعيف نسبته له، ومنهم ابن تيميَّة حيث قال: (لم يقل: يوم يكشف السَّاق، وهذا يبيِّن خطأ من قال المراد بهذه: كشف الشِّدَّة وأنَّ الشِّدَّة تسمَّى ساقاً، وأنَّه لو أريد ذلك؛ لقيل: يوم يكشف عن الشِّدَّة، أو يكشف الشِّدَّة وأيضاً فيوم القيامة لا يكشف الشِّدَّة عن الكفَّار، **والرِّواية في ذلك عن ابن عبَّاس ساقطة الإسناد)**(٢).

قلت: لم يصح منها شيء إطلاقاً إلَّا ما ذكرنا عن ابن عبَّاس (٦٨هـ) في القراءة التي قرأها، وهي لا صلة لها بالتَّأويل، وكذلك صحَّت عن قتادة فقط، ولا تصحُّ عن غيره، ولكن هل قتادة يريد بتأويله هذه الآية تأويل صفة الله أم لا؟

النَّاحية الثَّانية: من حيث اختلافهم في توجيه هذا النَّقل:

إذا قلنا بثبوت هذا التَّفسير لهذه الآية عن ابن عبَّاس؛ فما مدى صحَّة نسبة التَّأويل لصفة السَّاق عن ابن عبَّاس؟

اختلف الذين صحَّحوا نسبة هذا الأثر إلى ابن عبَّاس في نسبة تأويل الصِّفة إليه، والسَّبب في اختلافهم أنَّ صفة السَّاق وردت في أحاديث صحيحة، ووردت مضافة إلى الذَّات الإلهيَّة، ووردت هذه الآية:

فمنهم من حمل الآية على الحديث واعتبره مفسِّراً لها، ومنهم من حمل الحديث على الآية، واعتبره مفسَّراً بها على تأويل ابن عبَّاس مع أنَّه قد ورد عن بعض الصَّحابة

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ١٣/ ٤٢٨.

(٢) الاستغاثة في الرَّدِّ على البكري، ابن تيميَّة، ٢/ ٥٤٣.

تأويل السَّاق في الآية على أنَّها ساق الله ﷻ، إلَّا أنَّ شبهة التَّجسيم والتَّشبيه حملتهم على تأويل الحديث.

وقال الذين نفوا التَّأويل عن ابن عبَّاس: إنَّ الآية ليست من آيات الصِّفات ذلك أنَّ لفظ السَّاق جاء نكرة، وأنَّ صفة السَّاق ثابتة بالسُّنَّة لا بالقرآن.

والدَّليل على أنَّ ابن عبَّاس ليس مؤوِّلاً لصفة السَّاق أنَّه لجأ إلى تأويل الآية على نحو ما ورد عنه ذلك أنَّه قرأ الآية ﴿يَوْمَ تَكْشِفُ عَن سَاقٍ﴾[القلم: ٤٢]، والكلام في تكشف عائد إلى القيامة، أي: تكشف القيامة عن شدَّة أمرها؛ فيبقى موقف ابن عبَّاس من حديث السَّاق على أصله كما هو موقف بقيَّة السَّلف من أحاديث الصِّفات، ويكون كلامه في الآية تفسيراً لها.

وكذلك موقف قتادة؛ فالرَّاجح أنَّه لا يرى هذه الآية من آيات الصِّفات، وموقفه هذا في تأويل هذه الآية لا يدلُّ أبداً على أنَّه من مؤوِّلي الصِّفات.

ما ورد من تفسير السَّاق بالنُّور العظيم:

بقي أن نحقِّق مدى صحَّة الحديث الذي روي عن النَّبيِّ ﷺ الذي رواه ابن جرير عن النَّبيِّ ﷺ في الآية قال: (عن نور عظيم؛ فيخرُّون له سجَّدا)[1]، تفرَّد به روح بن جناح، وهو ضعيف[2].

ثالثاً ـ القدم:

ورد هذا اللَّفظ في السُّنَّة في الحديث الذي رواه البخاري، وفيه: (**لا تزال جهنَّم**

---

(١) انظر: جامع البيان، الطَّبري، ٢٣/ ٥٥٩.

(٢) شامي يأتي بأحاديث منكرة لا يتابع عليها. (تهذيب التَّهذيب، ٢/ ١٩١)، ثمَّ إنَّه روى الحديث عن مولى لعمر بن عبد العزيز وموالي عمر بن عبد العزيز كثر، ففيه راوٍ مجهول. (فتح الباري، ابن حجر، ٨/ ٦٦٤، تفسير ابن كثير، ١٤/ ١٠٠).

يلقى فيها، وهي تقول: هل من مزيد، حتَّى يضع ربُّ العزَّة فيها رجله (وفي رواية: قدمه)؛ فينزوي بعضها إلى بعض؛ فتقول: قَط قَط)[١].

وهذا اللَّفظ حمله البعض على التَّأويل؛ فقالوا: المراد بالقدم: المقدَّمون إلى النَّار، وبعضهم على الإثبات، وحملوه على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١].

نسبة تأويل القدم إلى الحسن البصري:

وقد نُقِلَ عن بعضِ السَّلف أنَّه أوَّلَ هذا اللَّفظ وهو الحسن البصري، والمشهور عن السَّلف هو الإيمان بهذه النُّصوص على ما يليق بالمولى ﷻ.

وما روي عن الحسن البصري من تأويله لهذا اللَّفظ؛ نقله الحصني (٨٢٩هـ)[٢]؛ فقال: (**وقال الحسن البصري: القَدَم في الحديث هم الذين قدَّمهم الله من شرار خلقه وأثبتهم لها**)[٣].

ونقله ابن الجوزي (٥٩٧هـ)؛ فقال: (**وقد حكى أبو عبيد الهروي عن الحسن البصري: القَدَم: هم الذين قدَّمهم الله تعالى من شرار خلقه وأثبتهم لها**)[٤].

وكلُّ من ينقل هذه النِّسبة يسندها إلى الهروي (٤٠١هـ)[٥]، ولم أجد لها إسناداً؛

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب التَّوحيد، باب: قوله (وهو العزيز الحكيم سبحانك ربَّ العزَّة عمَّا يصفون)، برقم: (٦٢٨٤)، ٦/ ١٣٨، ومسلم، كتاب الجنَّة، باب: النَّار يدخلها الجبَّارون، برقم: (٢٨٤٨)، ٤/ ٢١٨٧.

(٢) أبو بكر بن محمَّد الحصني، (ت: ٨٢٩هـ)، من أهل حوران، فقيه من فقهاء الشَّافعيَّة، له مؤلَّفات شهيرة منها: (كفاية الأخيار في الفقه الشَّافعي)، و(تنبيه السَّالك على مظانِّ المهالك). (انظر: طبقات الشَّافعيَّة، ابن قاضي شهبة، ٤/ ٧٦).

(٣) دفع شبه من شبَّه وتمرَّد، الحصني، ص: ١٢.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ٢٥٠.

(٥) أحمد بن محمَّد بن عبد الرَّحمن، أبو عبيد الهروي، (ت: ٤٠١هـ)، باحث من أهل هراة، =

فقد ذكرت مجرَّدة عن أيِّ سند، وهذه دعوى لا دليل عليها، ومحلُّ نظر، فلا تقبل حتَّى تقوى بالدَّليل؛ لأنَّها جاءت خلاف الأصل المعروف.

رابعاً ـ صفة الوجه:

ثبت لفظ الوجه لله تعالى في عدَّة آيات منها:

قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[الرَّحمن: ٢٦، ٢٧]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[القصص: ٨٨]، وورد في السُّنَّة في الحديث الذي رواه مسلم (٢٦١هـ) في صحيحه، وفيه: (حجابه النُّور، لو كشفه؛ لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه)[١].

وقد أوَّل أكثر المتكلِّمين هذا اللَّفظ، وقالوا: إنَّ المراد من هذا اللَّفظ في هذه الآيات والأحاديث الوجودُ، ومنهم من قال: إنَّ المرادَ الثَّوابُ، واستدلُّوا بأنَّ قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[القصص: ٨٨] لو حمل على صفة زائدة عن الذَّات؛ لكانت ذات الله تعالى داخلة في مسمَّى الهلاك وهذا محال[٢].

بينما ذهب أهل الإثبات كعادتهم إلى إثبات الوجه اللَّائق به تعالى، ويكون تقدير الآية عندهم أحد تقديرين، وهما:

١ ـ كلُّ شيءٍ فان وزائل، إلَّا وجه الله ﷻ، ولا يرد اعتراض المتكلِّمين بأنَّ

= له: (الغريبين)، و(ولاة هراة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ١٤٨).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان في قوله لا ينام وقوله حجابه النُّور لو كشفه، برقم: (٢٩٤).

(٢) انظر: الإرشاد للجويني، ص: ١٥٧، أبكار الأفكار، الآمدي، ١/ ٤٥١، أساس التَّقديس، الرَّازي، ص: ١٥١، المختصر في أصول الدِّين، للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٢١٨.

الفناء يشمل الذَّات والصِّفات إلَّا الوجه؛ لأنَّ الوجه في اللُّغة يأتي بمعنى الذَّات، لذلك قال الله عقب الآية: ﴿لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[القصص: ٨٨](١).

٢ ـ كلُّ شيءٍ يفنى إلَّا ما أريد به وجه الله؛ فإنَّه يبقى، وعلى التَّقديرين يلزم إثبات الوجه لله ﷻ(٢).

وردُّوا على من حمل الوجه على الثَّواب، بأنَّ الثَّواب لا يوصف بالجلال والإكرام، ولا شكَّ بأنَّ ﴿ذُو﴾ صفة لوجه، وليس لـ: ﴿رَبِّكَ﴾، إذ لو كانت صفة لـ: ﴿رَبِّكَ﴾؛ لقال: ذي، كما قال في الآية الأخرى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[الرَّحمن: ٧٨](٣).

والأصل أنَّ كلمة (وجه) إذا أضيفت إلى الله؛ فإنَّها تحمل على الوجه اللَّائق به ﷻ، واختلف المثبتون في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[البقرة: ١١٥]، هل المراد بها الوجه الحقيقي أم الجهة؟

فذهب بعضهم إلى أنَّ المراد بها الجهة، واستدلُّوا بقوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[البقرة: ١٤٨]، وبأنَّ الوجه في اللُّغة يأتي بمعنى الجهة، وليس هذا تأويلاً للآية؛ لأنَّ الوجه في الآية حقيقة في الجهة، وليس بالوجه الذي هو صفة، وذهب البعض الآخر إلى أنَّ المراد هو الوجه الحقيقي اللَّائق بالله تعالى مشياً على الأصل(٤).

وفي هذا المقام يوجد مسائل لابدَّ من تحقيق النِّسبة فيها إلى أصحابها وهي:

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهميَّة، ١/ ٥٨٠.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ١/ ٥٨٠.

(٣) انظر: المرجع السابق، ١/ ٥٨٠.

(٤) انظر: المرجع السَّابق، ١/ ٥٨٠.

نسبة تأويل الوجه إلى الإمام الشَّافعي ومجاهد وابن تيميَّة:

وهذا النِّسبة نقلها عن الشَّافعي (٢٠٤هـ) الإمام البيهقي (٤٥٨هـ) في الأسماء والصِّفات؛ فقال: (وأمَّا قوله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ [البقرة: ١١٥]؛ فقد حكى المزني عن الشَّافعي ﷺ أنَّه قال في هذه الآية: **يعني والله أعلم: فثمَّ الوجه الذي وجَّهكم الله إليه**)(١).

وأمَّا ما نقل عن دعوى التَّأويل لصفة الوجه إلى مجاهد بن جبر (١٠٤هـ)؛ فنقله أيضاً البيهقي؛ فقال: (وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ، وأبو بكر القاضي قالا: ثنا أبو العبَّاس محمَّد بن يعقوب، حدثنا الحسن بن علي بن عفَّان، ثنا أبو أسامة، عن النَّضر ـ ابن عربي ـ عن مجاهد، في قوله ﷻ: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾ قال: **قبلة الله؛ فأيَّنما كنت في شرق أو غرب؛ فلا توجَّهن إلَّا إليها**)(٢).

وأمَّا ما يروى عن ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) في تأويله للوجه؛ فقد جاء في كتابه (بيان تلبيس الجهميَّة)، وفيه: (الوجه الخامس: وهو الرَّابع عشر أنَّ الله تعالى قد قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ﴾؛ فأخبر أنَّ العبد حيث استقبل؛ فقد استقبل قبلة الله ليبيِّن أنَّه حيث أمر العبد الاستقبال والتَّولية؛ **فقد استقبل وولِّي قبلة الله ووجهته**)(٣).

فأمَّا فيما يتعلَّق بما نقل عن الشَّافعي؛ فهذا النَّقل لم يذكر فيه سند، ولا ذكر في كتاب من كتب الشَّافعي؛ فلا يمكن قبوله سنداً لمجرَّد نقلٍ من غير سندٍ صحيح،

---

(١) الأسماء والصِّفات، البيهقي، ٢/ ٢١٣.

(٢) المرجع السَّابق، ٢/ ٢١٤.

(٣) بيان تلبيس الجهميَّة، ابن تيميَّة، ٢/ ٤٦١.

وأمَّا أثر مجاهد بن جبر؛ فهو صحيح سنداً إلَّا أنَّ هذه الآية التي وردت في النَّصِّ المنقول عن الشَّافعي، وهي قوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥]، اختلف السَّلف فيها على قولين:

الأوَّل: وهو ما يمثِّله القول بأنَّ هذه الآية ليست من آيات الصِّفات، يقول بأنَّ سياق الآية يدلُّ على أنَّ المراد بالوجه فيها الجهة، أو القبلة وهما معنيان متقاربان؛ لأنّ القبلة جهة، وهو ما ارتضاه البيهقيُّ ورواه عن مجاهد والشَّافعي، وهو ما ذهب إلى القول به ابن تيميَّة إذ ذكر أنَّ بعض النَّاس قد اتَّهم السَّلف بتأويل صفة الوجه محتجِّين بما رواه البيهقي هنا في معنى الآية، مبيِّناً أنَّه التَّفسير الصَّحيح الذي يتَّفق مع سياقها وأنَّه إطلاق جائز في اللُّغة(١).

وهذا مبنيٌّ على حمل الوجه على المشترك اللُّغوي الذي يكون حقيقة في أكثر من موضع وعلى حسب ما يضاف له.

الثَّاني: وهو القائل بأنَّ هذه الآية من آيات الصِّفات بها ثبتت صفة الوجه لله تعالى، شأنها في ذلك شأن سائر الآيات الواردة فيها ذكر الوجه، وممَّن انتصر لهذا الرَّأي ابن قيِّم الجوزيَّة، الذي أثبت الوجه صفة حقيقيَّة لله تبارك وتعالى بستَّةٍ وعشرين دليلاً(٢).

والخلاصة أنَّه من الخطأ أن ننقل التَّأويل عن الشَّافعي أو مجاهد وابن تيميَّة في تأويل صفة الوجه في هذه الآية؛ لأنَّها عندهم ليست من آيات الصِّفات؛ والدَّليل على عدم اعتبارها من آيات الصِّفات أنَّه ما ورد عنهم الخلاف إلَّا في

(١) انظر: مجموع الفتاوى، ٣/ ١٩٣.

(٢) انظر: مختصر الصَّواعق المرسلة، ٢/ ١٨٠، ١٨١.

هـذه الآية من الآيات التي تذكـر الوجـه لله ﷻ، ولو أنَّهم كانوا من المؤوِّلة لورد عنهم في غير هذا الموضع.

خامساً ـ الضحك:

ثبـت لفـظ الضَّحك في الحديث الـذي رواه البخـاري (٢٥٦هـ) ومسلـم (٢٦١هـ): (**يضحك الله إلى رجلين، يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنَّة**)[١].

وقـد انقسـم العلماء في تفسير هـذا الحديث إلى قسمين: منهم من أوَّل هذا اللَّفظ بالثَّواب والرَّحمـة، وذلك أنَّ الضَّحـك يؤدِّي إلى مشابهـة الله للمخلوقات ويحتاج إلى أدوات، وهذا محال على الله تعالى[٢].

قال الآمدي: (وتأويله أن يقال: **الضَّحك قد يطلق على ظهور تباشير النَّجح** في كلِّ أمـر منـه، يقال: ضحكت الأرض إذا بدت أزهارهـا، وعلى هـذا فقولـه: (فضحك) أي: بدت تباشير الخير والنَّجح منه)[٣].

ومنهم من يحمله على أنَّ المراد به ضحك لائق بالله تعالى، ويحملون الآية على قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشُّورى: ١١].

نسبة تأويل صفة الضَّحك إلى الإمام البخاري:

ونودُّ أن نناقش هنا ما روي عن إمام من أئمَّة السَّلف والحديث، وهو الإمام البخاري (٢٥٦هـ) رحمه الله تعالى؛ فقد روي عنه أنَّه أوَّل صفة الضَّحك بالرَّحمة،

---

(١) أخرجـه البخـاري، كتاب الجهاد والسِّير، باب: الكافر يقتل المسلم فيسدِّد بعد ويقتل، برقم: (٢٦٧١)، ٣/ ١٠٤٠، ومسلم، كتاب الإمارة، باب: بيان الرَّجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنَّة، برقم: (١٨٩٠)، ٣/ ١٥٠٤.

(٢) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ١/ ٤٧١.

(٣) المرجع السَّابق، ١/ ٤٧١.

ونقل ذلك عنه الإمام البيهقي (٤٥٨هـ) في الأسماء والصِّفات؛ فقال: (**قال البخاري: معنى الضِّحك الرَّحمة**)[1].

وقال في موضع آخر: (**قال الشَّيخ: وأمَّا الضَّحك المذكور في الخبر؛ فقد روى الفربري، عن محمَّد بن إسماعيل البخاري رحمه الله أنَّه قال: معنى الضَّحك فيه الرَّحمة**)[2].

وهذه النِّسبة التي نقلوها عن البخاري نسبوها إلى صحيح البخاري في الموضع الذي خرَّج فيه البخاري حديث الضَّحك، وهو مخرَّج في صحيحه في موضعين[3]، وهذه النِّسبة غير موجودة في النُّسخ التي بين أيدينا، وقد بيَّن ذلك الإمام ابن حجر في الفتح؛ فقال: (**ولم أرَ ذلك في النُّسخ التي وقعت لنا من البخاري**)[4].

وكذلك قال ذلك بدر الدِّين العيني (٨٥٥هـ)[5]: (**وليس في النُّسخ التي في أيدي النَّاس ما نسبه الخطَّابي إلى البخاري باللَّفظ المذكور، والله أعلم**)[6]، وأرى

(١) الأسماء والصِّفات، البيهقي، ٢/ ٤٠٣.

(٢) المرجع السَّابق، ٢/ ١٨٦.

(٣) الموضع الأوَّل: كتاب الجهاد والسِّير، باب: الكافر يقتل المسلم فيسدَّد بعد ويقتل، برقم: (٢٦٧١)، ٣/ ١٠٤٠، والموضع الثاني: كتاب التوحيد، باب: ما جاء في قوله: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة)، برقم: (٧٠٠٠)، ٦/ ٢٧٠٤.

(٤) فتح الباري، ابن حجر، ٨/ ٦٣٢.

(٥) محمود بن أحمد، بدر الدِّين العيني، (ت: ٨٥٥هـ)، فقيه حنفي، ومن كبار المحدِّثين، ولِّي الكثير من مناصب القضاء، ثمَّ صرف نفسه إلى التَّدريس، ومن كتبه: (عمدة القاري شرح صحيح البخاري)، و(مغاني الآثار). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٣/ ١٥١).

(٦) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدِّين العيني، ١٩/ ٢٢٨.

أنَّ مجرَّد نسبة التَّأويل عن إمام من الأئمَّة دون إثبات ذلك بدليل قاطع يبقى مجرَّد دعوى، وفي مسألتنا هذه لا يوجد دليل؛ فلا توجد نسخة من نسخ البخاري تثبت هذه الدَّعوى، ولا يوجد سند صحيح ولا ضعيف جاء في هذه الدَّعوى؛ فيبقى الأصل عند الإمام البخاري وهو الإيمان بها على ما جاءت.

سادساً ـ الفوقية (العلو):

العُلُوُّ: من علا يعلو علوّاً، يقال: علا في المكان، أي: سما وارتفع عليه، وأعلاه الله أي: رفعه، ويأتي العلو بمعنى الصُّعود كما إذا قيل: علا في الجبل، ويراد به الظُّهور؛ فيقال: قد علوت حاجتي، أي: ظهرت عليها، ومنه اسم الله ﷻ (الظَّاهر) أي: العالي[١].

وقد اختلف العلماء في اختصاص الله بجهة العلو، وانقسموا إلى فرق ومذاهب متعدِّدة، كلٌّ منهم حمل أدلَّة العلوِّ على ما يراه مناسباً للتَّنزيه اللَّائق بالذَّات الإلهيَّة؛ فمنهم من حملها على المجاز؛ لتعذُّر حملها على الحقيقة، وقال بأنَّ الله لا يوصف بجهة من الجهات ولا يكون متحيِّزاً، إذ التَّحيُّز من أوصاف الأجسام، وهؤلاء هم أكثر المتكلِّمين[٢].

ومنهم من حملها على الحقيقة اللَّائقة بالذَّات الإلهيَّة ورفض حملها على المجاز الذي قال به المتكلِّمون، وقال بأنَّ الله عالٍ على خلقه بائنٌ منهم، مستوٍ على عرشه استواءً يليق به، وهؤلاء هم أكثر الحنابلة وأهل الحديث[٣].

---

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ١٥/ ٨٣، معجم مقاييس اللُّغة، ابن فارس،، ٤/ ١١٢.

(٢) انظر: أساس التَّقديس، الرَّازي، ص: ٧٤.

(٣) رسالة في إثبات الاستواء والفوقيَّة، أبو محمَّد الجويني، ص: ٨١، بيان تلبيس الجهميَّة، لابن تيميَّة، ٤/ ٢٨.

خطأ الرَّازي في تصوير مذهب المثبتين للفوقيَّة:

ما نريد مناقشته هنا هو خطأ في توجيه وتصوير مذهب المثبتين للفوقيَّة، وهو نوع من أنواع الخطأ، يمكن إدراجه في فهم كلام الخصم على غير مراده، أو ضمن الزِّيادة على كلام الخصم.

وهذا التَّوجيه والتَّصوير الخاطئ يدور حول كرويَّة الأرض؛ فالجهة التي هي فوق بالنِّسبة إلى سكَّان أهل المشرق، هي تحت بالنِّسبة إلى أهل المغرب، والعكس صحيح؛ فلو اختصَّ الباري بشيءٍ من الجهات؛ لكان في الجهة التَّحتيَّة بالنِّسبة إلى بعض النَّاس وهو باطل[١].

قال الرَّازي (٦٠٦هـ): (**لأنَّ الأرض إذا كانت كرة؛ فالجهة التي هي فوق بالنِّسبة إلى سكَّان أهل المشرق هي تحت بالنِّسبة إلى سكَّان أهل المغرب، وعلى العكس**)[٢].

وأجيب عن هذا الإشكال بأنَّ علماء الفلك والرِّياضيَّات متَّفقون على أنَّ السَّماء فوق الأرض حيث كانت، وأنَّ الأرض تحت السَّماء حيث كانت، وكذلك هم متَّفقون على أنَّ سماء الجهة الشَّرقيَّة وأرضها ليست تحت الجهة الغربيَّة، وذلك أنَّ الجهات نوعان:

الأولى: جهات ثابتة لا تتبدَّل ولا تتغيَّر ولا تتحوَّل، وهي العُلُوُّ والسَّفل؛ فالسَّماء في الجهة العليا والأرض في الجهة السُّفلى؛ لأنَّ الجهة كلَّما علت اتَّسعت

(١) انظر: أساس التَّقديس، الرَّازي، ص: ٧٤.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٧٤.

وكلَّما سَفُلَت ضاقت[١].

قال الإمام أبو محمَّد الجويني(٤٣٨هـ): (لا ريب أنَّ أهل العلم حكموا بما اقتضته الهندسة وحكمها صحيح لا يكابر الحسُّ فيه بأنَّ الأرض في جوف العالم العلوي، وأنَّ **كرَّة الأرض في وسط السَّماء كبطيخة في جوف بطيخة والسَّماء محيطة بها من جميع جوانبها**، وأنَّ سفل العالم هو جوف كرَّة الأرض وهو المركز)[٢]، ولهذا قال الله ﷻ: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْفُجَّارِ لَفِى سِجِّينٍ﴾[المطفِّفين: ٧] أي: في ضيق، ولم يقل: في سُفْلِين ليبيِّن الضِّيق والحرج الذي في المكان، ولأنَّ المخلوقات كلَّما تسافل منها ضاق، كما لم يقل في وُسْعِين في قوله: ﴿كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ﴾[المطفِّفين: ١٨]، والملاحظ من الآية أنَّ قوله: ﴿سِجِّينٍ﴾ يدلُّ على سعة علِّيِّين؛ لأنَّ السِّجن هو الضِّيق؛ فيكون الله ﷻ دلَّ على العُلُوِّ والسَّعة التي للأبرار، وعلى السَّفل والضِّيق الذي للفجَّار.

الثَّانية: جهات إضافيَّة وهي الجهات السِّتَّة (الأمام والخلف واليمين والشِّمال والفوق والتَّحت) وهي تقال بالنِّسبة إلى المخلوقات وحركتها، ولهذا تتبدَّل بتبدُّل حركتها؛ فلو وقف أحدهم باتِّجاه المشرق كان المشرق أمامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشِّمال يساره، قال الإمام التَّفتازاني (٧٩٣هـ): (**أي: من الجهات جهة العلو، وهي ما يلي رأس الإنسان بالطَّبع، والسَّفل ما يلي قدميه بالطَّبع حيث لا تتبدَّلان أصلاً**، والأربعة الباقية وضعيَّة تتبدَّل بتبدُّل الأوضاع...)[٣].

---

(١) رسالة في إثبات الاستواء والفوقيَّة، أبو محمَّد الجويني، ص: ٨١.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٨١.

(٣) شرح المقاصد للتَّفتازاني، ٢/ ٣١١.

فالإنسان تتبدَّل جهاته بتبدُّل حركاته مع أنَّ الجهات في نفسها لم تختلف أصلاً؛ فلم يصبح الشَّرقيُّ غربيّاً ولا الغربي شرقيّاً؛ فلو فرضنا أنَّ رجلاً وقف نقطة معيَّنة من الكرَّة الأرضيَّة وأحدهم وقف في قبالة هذه النُّقطة من الجهة الأخرى للكرة الأرضيَّة؛ فإنَّ كلّاً منهما تكون السَّماء فوقه؛ لأنَّها تحاذي رأسه، وتكون الأرض تحته؛ لأنَّها تحاذي رجليه، كما أنَّ السَّماء تكون فوق الأرض، وليس أحد من الرَّجلين تحت الآخر، بل سِجِّين الذي هو أسفل السَّافلين تحتهما، ولو هبط شيئان ثقيلان من عندهما؛ لانتهى إلى أسفل السَّافلين وهو سِجِّين الذي هو مركز السَّفل، **ومنه انطلاق الحركة الصَّاعدة إلى فوق**(١).

ومن هنا قيل: إنَّ المتحرِّك من أسفل الأرض وقعرها إلى ظهرها وعلوِّها أي: مقلوباً منكوساً، كهيئة الرَّجل المعلَّق برجليه إلى ناحية السَّماء ورأسه إلى ناحية الأرض، وبمثال أبسط: كهيئة النَّملة المتحرِّكة تحت السَّقف والسَّقف يحاذي رجليها؛ فبهذا الاعتبار يقال: إنَّ السَّماء تحت والأرض فوق، ولابدَّ من الإشارة أنَّ الرَّجل المنكوس يعلم أنَّ السَّماء فوقه والأرض تحته وهذا لا يناقض جهة الفوق الحقيقيَّة التي لا تتبدَّل، وهذا يظهر جليّاً عند روَّاد الفضاء؛ فهم يستشعرون أنَّ السَّماء فوقهم والأرض تحتهم مع بعدهم عن الأرض، حتَّى وإن كان كلُّ واحد منهم في جهة من جهاتها الإضافيَّة؛ فالأرض في الحقيقة لا تحت لها لأنَّ جميع أطراف امتداداتها الفعليَّة إلى السَّماء فلها الفوق فقط(٢).

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتَّفتازاني، ٢/ ٣١١، بيان تلبيس الجهميَّة، لابن تيميَّة، ٤/ ٢٨.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهميَّة، لابن تيميَّة، ٤/ ٢٨. الكلمات الحسان في بيان علوِّ الرَّحمن، عبد الهادي بن حسن وهبي، ص: ١٩٤.

ولتقريب المسألة نقول: إنَّ العالم العلوي والسُّفلي بجميع ما فيه في غاية الصِّغر بالنِّسبة لربِّ العزَّة ﷻ فقد قال الله: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزُّمر: ٦٧].

والخلاصة لا يصح أن ننقل عمَّن يثبت الفوقيَّة لله تعالى بأنَّه يرى بأنَّ الله تحت بعض البشر وفوق بعض البشر اعتماداً على كرويَّة الأرض، وأنَّ من فهم منهم هذا الفهم فقد وقع في صورة من صور الخطأ وهي **فهم مراد الخصم على غير مراده، وألزمهم لازماً لا يلزم عن كلامهم** حتَّى يلتزموه أو لا.

سابعاً ـ الرأس:

لم يثبت لفظ يسمَّى (الرَّأس) لا في القرآن ولا في السُّنَّة، ولم يرد عن أحدٍ من السَّلف أنَّه قال بهذه الصِّفة أو أثبتها.

نسبة القول بإثبات الرَّأس إلى أكثر الحنابلة:

نسبها الإمام الرَّازي (٦٠٦هـ) إلى أكثر الحنابلة حيث قال: (**والموضع الثَّالث: القائلون بأنَّه نور ينكرون الأعضاء والجوارح مثل: الرَّأس واليد والرِّجل. وأكثر الحنابلة يثبتون هذه الأعضاء والجوارح**)[1].

وهذا النَّقل فيه نظر؛ لأنَّه لم ينقل عن أحدٍ من الحنابلة أنَّه أثبت هذه الصِّفة؛ وهم من أكثر النَّاس حديثاً عن الصِّفات وأقسامها وتعداداً لأدلَّتها من القرآن والسُّنَّة.

(١) المطالب العالية في العلم الإلهي، الرَّازي، ٢/ ٢٦.

والخطأ في هذا التَّعميم له صورتان: الأولى على أكثر الحنابلة أنَّهم قالوا بإثبات صفة الرَّأس، ولم أجد منهم من أثبت هذه الصِّفة سواءً من متقدِّميهم أو من متأخِّريهم، وقد يكون الفخر الرَّازي اطَّلع على قولِ أحدهِم بذلك ولكن ليس أكثرهم، إذ إنَّ كتبهم بين أيدينا ولا يوجد لهم كلام عن الرَّأس، وهم أكثر من يتكلَّم في الصِّفات وأخذ أدلَّتها من القرآن والسُّنَّة، ولا يوجد دليل على ذلك؛ فلم ينقل عن أحدٍ منهم أنَّه قال بذلك فضلاً عن أكثرهم.

والثَّانية أنَّه نقل عن أكثرهم أنَّهم قالوا بإثبات اليد والرِّجل على أنَّها أعضاء وجوارح، وهذا غير صحيح؛ لأنَّ الأكثر منهم يثبتونها على اللَّائق بالله تعالى، وأكثرهم ينزِّهونه جلَّ وعلا عن التَّشبيه بخلقه أخذاً بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشُّورى: ١١].

* * *

*** المطلب الثَّالث ـ الصِّفات الفعليَّة (التي توهم الحدوث والتَّغيُّر):**

وأتكلَّم عن أربع ألفاظ من ألفاظ الصِّفات الفعليَّة، وهي: الاستواء، والنُّزول، والمعيَّة، والمجيء والإتيان.

أولاً ـ الاستواء:

ورد ذكر استواء الله على عرشه في القرآن الكريم في سبعة مواضع[1]. وقد اختلف العلماء في هذه النُّصوص بين المثبت والمؤوِّل: فذهب المثبتون وهم أكثر أهل الحديث إلى إثبات هذا اللَّفظ كصفة؛ فقالوا: إنَّ الله مستوٍ على عرشه استواءً

---

(١) هي (الأعراف: ٥٤) (يونس: ٣)، (الرَّعد: ٢)، (طه: ٥)، (الفرقان: ٥٩)، (السجدة: ٤)، (الحديد: ٤).

يليق بجلاله، ولا يماثل استواء المخلوقين، والاستواء عند المحدِّثين يأتي على أربعة معان: علا وارتفع وصعد واستقرَّ، واستدلُّوا على ذلك بأنَّه لم يأتِ في اللُّغة العربيَّة حمله على غير هذه المعاني، كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، أي: ارتفعتم، وقال تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾[الزُّخرف: ١٢]، فلابدَّ من إثبات هذه الصِّفة على حقيقتها لله تعالى كما يليق به(١).

وذهب أكثر المتكلِّمين من الأشاعرة والمعتزلة إلى تأويل هذه الآية؛ لأنَّ الاستواء من صفات الأجسام والله ليس بجسم؛ فتُأَوَّل بما يليق به ﷻ؛ فقالوا: إنَّ الاستواء في الآيات بمعنى الاستيلاء والغلبة(٢).

والاستواء صفة فعليَّة لا ذاتيَّة عند مثبتيها، ويلزم عن كونه صفة فعليَّة أنَّ الله استوى على العرش بعد أن لم يكن، وعلى كونه صفة ذاتيَّة أنَّ الله مستوٍ على العرش من الأزل فيلزم قدم العرش!، والحقيقة قد فرَّق المثبتون بين العُلُوِّ وبين الاستواء بأنَّ الاستواء على العرش عُلُوٌّ خاص به تعالى، أمَّا العلوُّ فشامل لجميع المخلوقات، ولذلك فإنَّ الاستواء صفة فعليَّة، أمَّا العلوُّ فصفة ذاتيَّة أزليَّة؛ فالعُلُوُّ ثابت له أزلاً؛ فالله ﷻ لم يزل عالياً ومبايناً لخلقه منذ الأزل، ثمَّ بعد ذلك خلق السَّموات

---

(١) انظر: عرش الرَّحمن، لابن تيميَّة، ص: ٢١. شرح العقيدة الطَّحاويَّة، لابن أبي العزِّ الحنفي، ص: ٢٤٩.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني، ص: ٦٩ المواقف، العضد الإيجي، ١/ ٢٠٧. شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٢٢٦. أبكار الأفكار، الآمدي، ١/ ٤٦١. المختصر في أصول الدِّين، القاضي عبد الجبَّار، د/ بيانات، ص: ٢١٧.

والأرض، ثمَّ استوى على عرشه؛ لأنَّ استواءه على عرشه متعلِّق بمشيئته[١].

وقد يرد إشكال حول العلوِّ والاستواء وكيفيَّة الجمع بينهما وبين قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾[الزُّخرف: ٨٤]، وكذلك قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ۖ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾[الأنعام: ٣].

وقد أجيب عن الآيـة الأولى بأنَّ الظَّرف عائدٌ إلى الألوهيَّـة، لا إلى الذَّات الإلهيَّة؛ فيكـون المعنى: إنَّ ألوهيَّته ثابتة في السَّماء والأرض، وأمَّا هو فمستوٍ على عرشه عالٍ على خلقه، وأمَّا آية الأنعام؛ فأجيب عنها بجوابين: الأوَّل: يقال فيها ما قيل في الأولى، الثَّاني: أنَّنا نقـف على ﴿ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾، ثمَّ نقرأ: ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾[٢].

قال الشَّيخ عبد القادر الجيلاني (٥٦١هـ)[٣]: (**فالاستواء من صفات الذَّات بعدما أخبرنا به**، ونصَّ عليه، وأكَّده في سبع آيات من كتابه، والسُّنَّة المأثورة به، وهو صفة لازمة له، ولائقة به)[٤].

وفي هذا اللَّفظ بعض المسائل التي لابدَّ من تحقيق نسبتها إلى أصحابها وهي:

نسبة القول بأنَّ الله في كلِّ مكان إلى المعتزلة:

ينقل الكثير من الباحثين عن المعتزلة في الاستواء أنَّهم يقولون بأنَّ الله تعالى

---

(١) انظر: شرح حديث النُّزول، لابن تيميَّة، ٢/ ٢٥٤.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٢٤٤.

(٣) عبد القادر بن عبد الله، الجيلاني، (ت: ٥٦١هـ)، مؤسِّس الطَّريقة القادريَّة، من كبار الزُّهَّاد، شيخ السَّلفيَّة والصُّوفيَّة، له: (الغنية)، و(الفتح الرَّبَّاني). (انظر: سير أعلام النبلاء، ٢٠/ ٤٤١).

(٤) انظر: الغنية لطالبي الحق، عبد القادر الجيلاني، ١/ ١٢٥.

ليس مستوياً على العرش، وإنَّما هو في كلِّ مكان.

قال ابن عبد البر (٤٦٣هـ)[١]: (وفيه دليلٌ على **أنَّ الله ﷻ في السَّماء على العرش من فوق سبع سماوات** كما قالت الجماعة، وهو من حجَّتهم على المعتزلة والجهميَّة في قولهم: إنَّ الله ﷻ في كلِّ مكان)[٢].

وقال ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ): (**ذهبت المعتزلة إلى أنَّ الله ﷻ في كلِّ مكان**)[٣].

والحقيقة أنَّ هذا النَّقل فيه نظر؛ لأنَّ الذي نقله أهل المقالات عنهم أنَّهم انقسموا في مسألة (أين الله) إلى مذهبين:

الأوَّل: إنَّ الباري في كلِّ مكان بمعنى أنَّه مدبِّر لكلِّ مكان وأنَّ تدبيره في كلِّ مكان، وهو قول جمهور المعتزلة، ومنهم أبو الهذيل والجعفران والإسكافي ومحمَّد بن عبد الوهَّاب الجبَّائي[٤].

الثَّاني: إنَّ الباري لا في مكان بل هو على ما لم يزل عليه، وهو قول هشام الفوطي وعبَّاد بن سليمان وغيرهم من المعتزلة[٥].

---

(١) يوسف بن عبد الله، ابن عبد البر، (ت: ٤٦٣هـ)، من كبار حفَّاظ الحديث، مؤرِّخ، أديب، من فقهاء المالكيَّة، له: (الاستيعاب)، و(التَّمهيد) و(جامع بيان العلم). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٨/ ١٥٤).

(٢) التَّمهيد لما في الموطَّأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، ٧/ ١٢٩.

(٣) الفِصَل في الملل والنِّحل، ابن حزم الأندلسي، ٢/ ٢٨٧.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميِّين، الأشعري، ص: ١٥٧، الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ١/ ٨٣.

(٥) انظر: مقالات الإسلاميِّين، ص: ١٥٧، الملل والنِّحل، ١/ ٨٣.

نسبة تأويل العرش والكرسي إلى الأشاعرة:

نقل بعضهم عن الأشاعرة أنَّهم يؤوِّلون العرش بالملك، وعمُّوهم به[1]، والحقيقة أنَّ للأشاعرة في العرش قولين:

الأوَّل: إنَّ العرش هو الملك، وعلى هذا المذهب الإمام البغدادي (٤٢٩هـ)، وأبو المظفَّر الإسفراييني وغيرهم، يقول البغدادي (٤٢٩هـ): (**والصَّحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك**)[2].

الثَّاني: إنَّ العرش هو السَّرير في اللُّغة، وعليه يحمل في الآيات، وعلى هذا المذهب أكثرهم، وممَّن ذهب إليه الإمام البيهقي فقال: (**وأقاويل أهل التَّفسير على أنَّ العرش هو السَّرير**، وأنَّه جسم مجسَّم خلقه الله وأمر ملائكته بحمله وتعبَّدهم بتعظيمه والطَّواف به... وفي الآيات والأحاديث والآثار دلالة واضحة على ما ذهبوا إليه)[3].

وقال البيضاوي (٦٨٥هـ): (**والعرش**: الجسم المحيط بسائر الأجسام سمِّي به؛ لارتفاعه أو للتَّشبيه **بسرير الملك**)[4].

وقد أشار إلى ذلك ابن حجر (٨٥٢هـ)؛ فقال: (**وفي إثبات القوائم**

---

(١) قال محمَّد بن خليفة التَّميمي محقِّق كتاب العرش للذَّهبي (٧٤٨هـ): (**القول الأوَّل: ما زعمه... وعامَّة الأشاعرة من أنَّ معنى العرش في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾**[طه: ٥] **هو الملك**) (العرش، الذَّهبي، ١/ ٢٥١).

(٢) أصول الدِّين، البغدادي، ص: ١٣٢، التَّبصير في الدِّين، أبو المظفَّر الإسفراييني، ص: ١٥٩.

(٣) الأسماء والصِّفات، البيهقي، ٢/ ٢٧٢.

(٤) أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل، البيضاوي، دار الفكر، بيروت، د/ بيانات، ٣/ ٢٦.

للعـرش دلالـة على أنَّـه جسم مركَّب لـه أبعاض وأجزاء والجسم المؤلَّف محدث ومخلوق)(١).

وخلاف الأشاعرة في الكرسيِّ مثل خلافهم في العرش، والخلاصة أنَّ من نقل عن الأشاعرة أنَّهم يؤوِّلون العرش بالملك؛ فقد وقع في **التَّعميم الفاسد**.

نسبة القول بقدم العرش إلى ابن تيمية:

نقل الجلال الدَّواني (٩١٨هـ) في شرحه على العقائد العضديَّة عن ابن تيميَّة أنَّه يقول بقدم العـرش، وهذا نصُّـه: (وقد قال بذلك بعض المحدِّثين المتأخِّرين، **وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيميَّة القول به في العرش)**(٢).

والحقيقة أنَّ الجلال الدَّواني لم يقرأ مصنَّفات ابن تيميَّة وأقواله في العرش، أو أخذ هذا القول عن غيره، ولكنَّه يقول رأيت؛ ففي أيِّ مصنَّف رأى هذا القول لابن تيميَّـة؟ وابن تيميَّـة يقرِّر حدوث العرش في أكثر مصنَّفاتـه، وخاصَّـة التي تحدث فيها عن أصول الدِّين.

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) في جامع المسائـل: (فلم يذكر إلَّا خلق السَّـموات والأرض، لم يذكر خلق العرش، **مع أنَّ العرش مخلوق أيضاً**؛ فإنَّه يقول: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾[التوبة: ١٢٩] و﴿هُوَ خَـٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الأنعام: ١٠٢]: العرش وغيره و﴿رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾[الأنعام: ١٦٤]: العرش وغيره)(٣).

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ١٣/ ٤٠٥.

(٢) شرح العقائد العضديَّة، الجلال الدَّواني، ص: ٤٧.

(٣) جامع الرَّسائل والمسائل، ابن تيميَّة، ٥/ ١٧٥، وانظـر: الصَّفديَّة، ابن تيميَّـة، ٢/ ٧٩، بيان تلبيس الجهميَّـة، ابن تيميَّـة، ١/ ١٥٤، درء تعـارض العقـل والنَّقـل، ابن تيميَّـة، ٤/ ٨٣، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١٦/ ٩٥.

وبذلك يتبيَّن أنَّ ما نقلـه الجـلال الدَّواني عـن ابن تيميَّـة مـن قولـه بقـدم العرش غيرُ صحيح، ولعلَّه ألزمـه إيَّاه إلزاماً لَمَّا رأى أنَّ ابن تيميَّـة يقـول بالقـدم النَّوعي، أو أنَّه فهم نصَّاً من نصوصـه على غير مراد ابن تيميَّـة، **وكلاهما صـورة من صور الخطأ**؛ ويجب اجتنابها.

نسبة قول (استوى كاستوائي هذا) إلى ابن تيميَّة:

نقل هذه القصَّة عن ابن تيميَّـة الحصني في دفـع الشُّبـه؛ فقال: (فمن ذلك ما أخبر به أبو الحسن علي الدِّمشقي في صحن الجامع الأمـوي عن أبيـه قال: كنَّا جلوسـاً في مجلس ابن تيميَّة؛ فذكـر ووعظ وتعرَّض لآيات الاسـتواء، **ثمَّ قـال: واستوى الله على عرشه كاستوائي هذا** قال: فوثب النَّاس عليه وثبة واحدة وأنزلوه من الكرسي وبادروا إليه ضرباً باللَّكم والنِّعال وغير ذلك حتَّى أوصلوه إلى بعض الحكَّام)[١].

وهذه القصَّة بعيدة عن الصَّواب وعن رأي ابن تيميَّـة الذي قرَّره في كتبـه حيث لا يكاد يخلو كتاب من كتبه من تقرير مسألة الاستواء وبالتَّفصيل المعهود عنه وبالجرأة التي اشتهر بها، ولم نجـد في كتبـه أيَّ عبارة تدلُّ على هذا النَّقل أو حتَّى على معناه بل الموجود هو نقيض ذلك وهذه بعض نصوصه من كتبه:

قال في مجموع الفتاوى: (والقول الفاصل: هـو ما عليـه الأمَّـة الوسط من أنَّ الله مستوٍ على عرشه استواءً **يليق بجلاله ويختصُّ به**)[٢].

---

(١) دفع شبه من شبَّه وتمرَّد، الحصني، ص: ٤١.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٥/ ٢٨، وانظـر: الفتـاوى الكبرى، ٦/ ٤٧٠، بيان تلبيس الجهمية، ١/ ٤٣٣، درء تعارض العقل والنقل، ٦/ ٢٤٢، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ٤/ ٤٢٣، الرسالة التدمرية، ٢/ ٢١.

نسبة تأويل الكرسي إلى ابن عبَّاس:

ذكر الكرسي في القرآن الكريم في موضعين:

الأوَّل: في سورة البقرة في آية الكرسي في قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[البقرة: ٢٥٥]، والثَّاني: في سورة (ص) في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾[ص: ٣٤]؛ فالكرسي الأوَّل أضيف إلى الله ﷻ، والكرسي الثَّاني أضيف إلى سليمان ؈.

وقد اختلف في المراد بقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ على أقوال أهمُّها:

الأوَّل: إنَّ الكرسيَّ هو العرش، وهو منقول عن الحسن البصري (١١٠هـ)[١] من طريق جويبر عن الضَّحَّاك، وهو إسناد ضعيف؛ لضعف جويبر، وقد ضعَّف ابن كثير (٧٧٤هـ) هذه الرِّواية عن الحسن؛ فقال: (وأمَّا الكرسي: فروى ابن جرير من طريق جويبر ـ وهو ضعيف ـ عن الحسن البصري أنَّه كان يقول: الكرسي هو العرش، **وهذا لا يصح عن الحسن، بل** الصَّحيح عنه وعن غيره من الصَّحابة والتَّابعين أنَّه غيره)[٢]، وقد رجَّح هذا القول ابن عاشور (١٣٩٣هـ) في التَّحرير والتَّنوير[٣].

---

(١) الحسن بن يسار البصري، (ت: ١١٠هـ)، تابعي، كان إمام أهل البصرة، حبر الأمَّة، أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشُّجعان النُّسَّاك، نشأ في كنف علي بن أبي طالب. (انظر: الوافي بالوفيَّات، ١٢/ ١٩٠).

(٢) البداية والنِّهاية، ابن كثير، ١/ ٢٤.

(٣) انظر: التَّحرير والتَّنوير، ابن عاشور، ٥/ ١٢.

الثَّاني: الكرسي: هو موضع قدم الرَّبِّ ﷻ، وقد ورد في بعض الأحاديث الضَّعيفة ونُقِلَ عن ابن عبَّاس ﷺ وغيره من السَّلف وسوف أدرس طرقه وأبيِّن درجتها من الصِّحَّة.

الثَّالث: الكرسي: تخييل حسِّيٌّ ذكره الله ليظهر للخلق عظمته ويقرب لنا شأنه أي: لا يوجد كرسي لا صغير ولا كبير، وقد ذكر هذا القول الزَّمخشري (٥٣٨هـ) في الكشَّاف[١].

الرَّابع: الكرسي: هو موضع القدمين، ولكن لا يصح حملها على أنَّه محلُّ قدم الله ﷻ لما فيه من التَّشبيه؛ فيجب ردُّ الرِّواية، أو حملها على قدمي ملك من الملائكة أو الرُّوح الأعظم، وهو قول الإمام الرَّازي كما في تفسيره[٢].

الخامس: الكرسي: هو العلم، وقد نقل عن ابن عبَّاس (٦٨هـ) وسوف أقوم بدراسة صحَّة هذه النِّسبة إليه.

والذي يهمُّنا من هذه الأقوال هو ما نقل عن ابن عبَّاس من أنَّه أوَّل الكرسي بالعلم، والقول الثَّاني الذي حمله على أنَّه موضع قدمي الرَّبِّ ﷻ، وسوف أدرس كلَّ أثر وحْدَهُ وأبيِّن مدى صحَّته عن ابن عبَّاس.

قول ابن عبَّاس بأنَّ كرسيَّ الله هو علمه:

هذا الأثر روي عن ابن عبَّاس من عدَّة طرق كلها تدور على مطرِّف بن طريف، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير (٩٥هـ)، عن ابن عبَّاس، قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[البقرة: ٢٥٥] قال: علمه، أخرجه ابن جرير

---

(١) انظر: الكشَّاف، الزَّمخشري، ١/ ٢٢٥.

(٢) انظر: التَّفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الرَّازي، ٣/ ٤٥١.

(٣١٠هـ) وابن منده (٣٩٥هـ)[١]، وهذا الأثر رجاله ثقات عدول سوى جعفر بن أبي المغيرة؛ فليس قويّاً في سعيد بن جبير كما قال ابن منده، وتفرّد فيه مطرِّف بن طريف، وخالفه فيه الكثير ممّن رووا عن ابن عبّاس أنّه فسّر الكرسي بموضع القدمين؛ فيكون هذا الأثر عن ابن عبّاس شاذاً[٢].

قال ابن منده (٣٩٥هـ): (**وهذا حديث مشهور، عن مطرِّف، عن جعفر بن أبي المغيرة لم يتابع عليه**)[٣].

وعلى هذا يكون الثِّقة قد خالف الثِّقات؛ فيكون الحديث ضعيفاً شاذّاً، وقد ضعّف بعض العلماء هذا الأثر عن ابن عبّاس ومنهم أبو منصور الأزهري والذّهبي وابن كثير وابن أبي العز[٤].

قول ابن عبّاس بأنّ الكرسي هو موضع القدمين:

هذا الأثر روي عن ابن عبّاس من طريقين:

الأوّل: طريق سفيان الثّوري: ورواه عن سفيان كلٌّ من أبي مسلم الكجِّي وأحمد بن منصور الرُّمادي.

الثّاني: طريق أبي عاصم: ورواه عنه كلٌّ من عبد الرّحمن بن مهدي ووكيع.

أوّلاً: **طريق أبي مسلم الكجِّي عن سفيان:** رواه الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)

---

(١) انظر: جامع البيان، الطّبري، ٥/ ٣٩٧، الرَّدُّ على الجهميّة، ابن منده، ص: ٢١.

(٢) انظر: الرَّدُّ على الجهميّة، ابن منده، ص: ٢١.

(٣) الرَّدُّ على الجهميّة، ابن منده، ص: ٢١.

(٤) تهذيب اللُّغة، الأزهري، ١٠/ ٣٣، العُلُوُّ للعليِّ الغفّار، الذّهبي، ص: ١١٧، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ١/ ٦٨٠، شرح العقيدة الطّحاويّة، ابن أبي العزّ، ص: ٢٨٠.

في تاريخ بغداد[١] بسندٍ رجالـه كلُّهم ثقات؛ فالأثر بهذا الإسـناد صحيح، وقـد رواه ابن بطَّة في الإبانة، والطَّبراني (٣٦٠هـ)[٢] في المعجم الكبير[٣].

ثانياً: **طريق أحمد بن منصور الرُّمادي عن سفيان:** رواه الدَّارقطني (٣٨٥هـ) في الصِّفات، والخطيب (٤٦٣هـ) في التَّاريخ[٤]، ورجال هذا السَّند ثقات؛ فهو صحيح[٥].

ثالثاً: **طريق عبد الرَّحمن بن مهدي عن أبي عاصم:** رواه الخطيب (٤٦٣هـ) في التَّاريخ[٦]، ورواه عبد الله بن أحمد (٢٩٠هـ) في السُّنَّـة، وفيـه اضطراب[٧]،

---

(١) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/ ٢٥٤.

(٢) سليمان بن أحمد بن أيُّوب، الطَّبراني، (ت: ٣٦٠هـ)، من كبار المحدِّثين، رحل إلى الحجاز واليمن ومصر والعراق وفارس والجزيرة طلبا للحديث له: (المعجم الكبير) و(المعجم الصَّغير). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٦/ ١٢٠).

(٣) وفيه اضطراب فقد روي عن (أبي عاصم عن سفيان عن عمَّار الدُّهني عن سعيد بن جبير عن ابن عبَّاس)؛ فأسقط مسلم البطين فهو منقطع؛ لأنَّ عمَّاراً الدُّهني لم يسمع سعيد بن جبير، فالحديث بهذا السَّند مضطرب وفي السَّند الأوَّل صحيح. (الإبانة الكبرى، ابن بطَّة، ٦/ ٢٨٤، المعجم الكبير، الطَّبراني، ١٢/ ٣٩).

(٤) انظر: الصِّفات، الدَّارقطني، ص: ٣٥، تاريخ بغداد، البغدادي، ١١/ ٢٥٤.

(٥) ولهذين الطَّريقين (أبو مسلم الكجِّي، الرَّمادي) متابعات منها: متابعة محمَّد بن معاذ التي رواها الحاكم عن محمَّد بن معاذ. (المستدرك، ٢/ ٣١٠)، ومتابعة بندار محمَّد بن بشَّار التي رواها ابن خزيمة. (التَّوحيد، ١/ ١٥٨)، ومتابعة الحسن بن علي التي رواها ابن أبي شيبة. (العرش، ص: ٤٣٧، ٤٣٨).

(٦) انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/ ٢٥٤.

(٧) محلُّ الاضطراب أنَّه روي عن (عبد الرَّحمن بن مهدي عن سفيان عن عمَّار الدُّهني عن =

ورجال السَّند الأوَّل ـ الذي رواه الخطيب ـ ثقات؛ فهو صحيح، والثَّاني ـ الذي رواه عبد الله بن أحمد ـ فيه اضطراب.

رابعاً: **طريق وكيع عن أبي عاصم**: رواه عبد الله بن أحمد (٢٩٠هـ) في السُّنَّة وابن خزيمة (٣١١هـ) في التَّوحيد والدَّارمي (٢٨٠هـ) في نقضه على بشر المريسي، والدَّارقطني (٣٨٥هـ) في الصِّفات، والخطيب (٤٦٣هـ) في التَّاريخ عن ابن عبَّاس قال: الكرسي موضع القدمين، والعرش لا يقدر أحد قدره)[1]، بسندٍ صحيح ولا علَّة فيه.

وقد صحَّح الكثير من العلماء هذا الأثر عن ابن عبَّاس؛ فقال البيهقي (٤٥٨هـ): **(وسائر الرِّوايات عن ابن عبَّاس وغيره تدلُّ على أنَّ المراد به الكرسي المشهور المذكور مع العرش)**[2].

وقد جاء هذا الأثر مرفوعاً عن النَّبيِّ ﷺ بسندٍ ضعيفٍ ذكره الخطيب (٤٦٣هـ) في تاريخ بغداد[3].

= سعيد بن جبير عن ابن عبَّاس) فهو منقطع لإسقاط مسلم البطين، وعمار الدُّهني لم يسمع من سعيد بن جبير (السُّنَّة، عبد الله بن أحمد، ٢/ ٤٦٢).

(١) انظر: السُّنَّة، عبد الله بن أحمد، ٢/ ٤١، التَّوحيد، ابن خزيمة، ١/ ١٦٠، نقض الدَّارمي على بشر المريسي، الدَّارمي، ص: ٤١٢، الصِّفات، الدَّارقطني، ص: ٣٥، تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/ ٢٥٥.

(٢) الأسماء والصِّفات، البيهقي، ٢/ ٣٧٥.

(٣) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ١١/ ٢٥٤، وسبب ضعفه هو **شجاع بن مخلَّد**: الفلَّاس. (تقريب التَّهذيب، ١/ ٤١٠)، وهو ثقة إلَّا أنَّ بعض العلماء تكلَّموا فيه لأنَّه رفع هذا الحديث، وقد ضعَّف العلماء رفع هذا الأثر وصحَّحوا الوقف. (العلل المتناهية، ٢٢).

قال ابن كثير (٧٧٤هـ): (**والصَّواب أنَّه موقوف على ابن عبَّاس**)[١].

وقال ابن أبي العزِّ (٧٩٢هـ): (وقد روي مرفوعاً، **والصَّواب أنَّه موقوف على ابن عبَّاس**)[٢].

وقد اضطرب ابن جرير الطَّبري (٣١٠هـ) في ترجيح الرِّواية الأولى؛ فقال: (وأمَّا الذي يدلُّ على صحَّته فظاهر القرآن؛ فقول ابن عبَّاس الذي رواه جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبير عنه **أنَّه قال: هو علمه**، وذلك لدلالة قوله تعالى ذكره: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ﴾[البقرة: ٢٥٥]على أنَّ ذلك كذلك؛ فأخبر أنَّه لا يؤوده حفظ ما علم، وأحاط به ممَّا في السَّموات والأرض)[٣].

وقد تبيَّن سابقاً أنَّ الصَّحيح عن ابن عبَّاس أنَّه فسَّر الكرسيَّ بموضع القدمين، وأنَّ تأويله بالعلم ضعيف، وأنَّ الثَّابت أنَّه فسَّره بموضع القدمين.

نسبة تأويل الاستواء إلى ابن جرير الطَّبري:

نسب بعض الباحثين إلى ابن جرير الطَّبري (٣١٠هـ) أنَّه أوَّل الاستواء، وممَّن نسب ذلك إليه أبو حيَّان الأندلسي (٧٤٥هـ) حيث قال في تفسيره: (الثَّاني: علا وارتفع من غير تكييف ولا تحديد... والتَّقدير: علا أمره وسلطانه، **واختاره الطَّبري**)[٤]، وسنناقش هذه الدَّعوى.

---

(١) البداية والنِّهاية، ابن كثير، ١/ ٢٤.

(٢) شرح الطَّحاويَّة، ابن أبي العز، ص: ٢٧٩.

(٣) جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطَّبري، ٥/ ٤٠١.

(٤) البحر المحيط، أبو حيَّان الأندلسي، ١/ ٢٨٠.

وقـد بيَّن الإمام ابن جرير موقفه من الصِّفات في كتابـه: (التَّبصير في معالم الدِّين) حيث قال: (فإن قال لنا قائل: فما الصَّواب من القول في معاني هذه الصِّفات التي ذكرت، وجاء ببعضها كتاب الله ﷻ ووحيـه، وجاء ببعضها رسول الله ﷺ، قيل: الصَّـواب من هـذا القـول عندنا، **أن نثبت حقائقها على ما نعرف من جهـة الإثبات ونفي التَّشبيه، كما نفى ذلك عن نفسه ـ جل ثناؤه ـ فقال:** ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[الشورى: ١١])[١].

فبيَّن الإمام منهجه في هذا النَّصِّ، وأنَّه يسير على خطى علماء السَّلف الصَّالح من إثبات حقائقها ونفي التَّشبيه عن الله تعالى امتثالاً لقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾.

وقد ورد إثباته لصفة الاستواء في عدَّة مواضع من تفسيره فيقول في تفسير قولـه تعالـى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه: ٥]: (**وقولـه:** ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ يقول تعالى ذكره: الرَّحمن على عرشه **ارتفع وعلا**)[٢].

وقال في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾[الفرقان: ٥٩]: (**فإنَّه يعني: علا عليه**)[٣].

وقال في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا﴾: (**يقول:** ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ **وعلا عليه**)[٤].

---

(١) التَّبصير في معالم الدِّين، ابن جرير الطَّبري، ص: ١٤٠.

(٢) جامع البيان في تأويل آي القرآن، الطَّبري، ١٨/ ٢٧٠.

(٣) المرجع السَّابق، ١٦/ ٣٢٥.

(٤) المرجع السَّابق، ١٩/ ٢٨٧.

وقال في صريح السُّنَّة: (وحسب امرىء من العلم بـه... ويعلم أنَّ ربَّه هو الذي على العرش استوى... **فمن تجاوز ذلك؛ فقد خاب وخسر وضلَّ وهلك**)[1].

ثانياً ـ النزول:

ثبت النُّـزول في الحديث المرويِّ عن النَّبيِّ ﷺ: (ينزل ربُّنا إلى سماء الدُّنيا كلَّ ليلة، حين يبقى ثلث اللَّيل الآخر؛ فيقـول: من يدعـوني؛ فأستجيب لـه، من يسألني؛ فأعطيه، من يستغفرني؛ فأغفر له)[2].

ذهـب أكثـر المتكلِّمين إلى تأويل النُّزول في هذا الحديث؛ فقالوا: إنَّ الذي ينزل هو الرَّحمة الإلهيَّة؛ لأنَّ النُّزول من نعوت الأجسام ومتعلِّق بالحركة، وهذا باطل؛ فوجب التَّأويل[3] واختلفوا في الذي ينزل بعـد أن اتَّفقوا على نفي النُّزول عن الله تعالى: فمنهم من قال: يتنزَّل لطفـه ورحمته[4]، ومنهم من حمله على نزول ملك من الملائكة، واستدلَّ على ذلك بما نقله الحافظ ابن حجر في الفتح عن بعض المشايخ من ضبطهم لفظ: (يَنْزِل) بـ: (يُنْزِل) بضمِّ الياء[5]، وقد حكاه ابن فورك

---

(١) صريح السُّنَّة، الطَّبري، ص: ٢٧.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الدَّعوات، باب: الدُّعاء نصف اللَّيل، برقم: (١٠٩٤)، ١/ ٣٨٤، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: التَّرغيب في الدُّعـاء والذِّكـر في آخر اللَّيل والإجابة فيه، برقم: (٧٥٨)، ١/ ٥٢١.

(٣) انظر: الإرشاد، للجويني، ص: ٤٣، أبكار الأفكار، الآمدي، ١/ ٤٦٤. أساس التَّقديس، الرَّازي، ص: ١٣٥.

(٤) أبكار الأفكار، الآمدي، ١/ ٤٦٤، الاقتصاد في الاعتقاد، الغغزالي، ص: ١١٦، أساس التقديس، الرازي، ص: ١٣٥.

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ٣/ ٣٠.

(٤٠٦هـ)[١] عن بعض أهل النَّقل[٢]، وهذا وجه ضعيف مخالف لعامَّة الرِّوايات الواردة في هـذا الحديث والتي تثبت النُّزول لله ﷻ، بل لم يوجد هـذا الضَّبط في كتاب من كتب أهل الحديث، وقد أنكر بعض أهل العلم هذا الضَّبط وهو أبو القاسم الأصبهاني في كتابه (الحجَّة في بيان المحجَّة) حيث قال:

(ذكر علي بن عمر الحربي في كتاب (السُّنَّة): أنَّ الله تعالى ينزل كلَّ ليلة إلى سماء الدُّنيا، قاله النَّبيُّ من غير أن يقال: كيف؟ فإن قيل: يَنْزِل أو يُنْزِل؟ قيل: **يَنْزِل بفتح الياء وكسر الزَّاي**، ومن قال: يُنْزِل بضمِّ الياء؛ فقد ابتدع، ومن قال: يُنْزِل نوراً وضياءً؛ فهذا أيضاً بدعة)[٣]، ومنهم من لم يجزم بتأويل هذا النُّزول؛ فحمله على أكثر من معنى، ومن هؤلاء الإمام ابن فورك في تأويل مشكل الحديث[٤].

بينما ذهب أكثر الحنابلة وأهل الحديث إلى أنَّ الذي ينزل هو الله ﷻ بنفسه نزولاً يليق بجلاله، وليس كنزول المخلوقين، واستدلُّوا بأنَّ الحديث صريح في نزول الله[٥].

وفي هذا اللَّفظ بعض المسائل التي تحتاج إلى تحقيق ثبوتها عن أصحابها وهي:

---

(١) محمَّد بن الحسن، ابن فورك، (ت: ٤٠٦هـ)، واعظ عالم بالأصول والكلام، من فقهاء الشَّافعيَّة، له: (مشكل الحديث)، و(أسماء الرِّجال). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٧/ ٢١٦).

(٢) انظر: مشكل الحديث، ابن فورك، ص: ٩٧.

(٣) الحجَّة في بيان المحجَّة، أبو القاسم الأصبهاني، ص: ٢٤٨.

(٤) انظر: مشكل الحديث، ص: ٩٣.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيميَّة، ٦/ ٣٦٦. شرح العقيدة الطَّحاويَّة، لابن أبي العزِّ الحنفي، ص: ٤٦.

نسبة تأويل النُّزول إلى الإمام مالك:

رواه الذَّهبي (٧٤٨هـ) في سير أعلام النُّبلاء، عن ابن عدي (٣٦٥هـ)[(١)]، وممَّن نقله عن الإمام مالك الإمام النَّووي (٦٧٦هـ) في شرحه على صحيح مسلم، وكذلك الإمام ابن عبد البر (٤٦٣هـ) في التَّمهيد، ونقله أيضاً ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) في فتح الباري، ونسبه أيضاً البطليوسي (٥٢١هـ)[(٢)] في التَّنبيه[(٣)].

وسوف أقوم بدراسة هذا السَّند، وأبيِّن مدى صحَّته عن الإمام مالك، لتتبيَّنَ المذهب الصَّحيح، ثمَّ أنقل موقف العلماء من هذا الأثر؛ فأقول: روي هذا الأثر عن مالك من طريقين:

الأوَّل: رواه الذَّهبيُّ عن ابن عدي بسندٍ ضعيف[(٤)]، وممَّن ضعَّف هذا الإسناد الإمام ابن عبد البَرِّ (٤٦٣هـ) حيث قال في التمهيد: (**والإسناد الأوَّل أشبه؛ لأنَّ**

---

(١) عبد الله بن عدي، (ت: ٣٦٥هـ)، علم من أعلام علم رجال الحديث، له: (الكامل في معرفة الضُّعفاء والمتروكين من الرُّواة)، و(الانتصار) و(علل الحديث). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٦/ ١٥٥).

(٢) عبد الله بن محمَّد بن السَّيِّد، البطليوسي، (ت: ٥٢١هـ)، من علماء اللُّغة والأدب، توفِّي في بلنسيا، له: (التَّنبيه)، و(الحدائق)، و(المثلَّث). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٩/ ٥٣٤).

(٣) انظر: سير أعلام النُّبلاء، ١٥/ ١٠٥، شرح مسلم، ١٥/ ٣٩، التَّمهيد، ٧/ ١٤٤، فتح الباري، ٣/ ٣٠، التَّنبيه على أسباب الاختلاف، البطليوسي، ص: ٦٦.

(٤) انظر: سير أعلام النُّبلاء، ١٥/ ١٠٥، وفيه صالح بن أيُّوب جهَّله الذَّهبي في سيره (١٥/ ١٠٥)، وأمَّا حبيب بن أبي حبيب فهو كاتب مالك، وهو ضعيف. (المغني في الضُّعفاء، ١/ ١٤٢، تهذيب التَّهذيب، ١/ ١٢١).

حبيباً هذا ضعيف، له عن مالك خطأ كثير ومناكير)[١].

الثَّاني: أورده ابن عبد البر في التَّمهيد بسندٍ ضعيف أيضاً، فيه جامع بن سوادة، وهو ضعيف[٢].

وبذلك يتبيَّن أنَّ الطَّريقين اللذين نُقِلا عن الإمام مالك في تأويل هذه الصِّفة ضعيفان، ولم يصحَّ عن الإمام مالك التَّأويلُ، بل الثَّابتُ عنه الإثباتُ والتَّسليم كسائر علماء السَّلف، وسوف أنقل طائفة من النُّقول عن العلماء تبيِّن رفضهم هذا الأثر ونقلهم مذهبَ الإمام مالك.

قال الإمام الذَّهبي (٧٤٨هـ): (والمحفوظ عن مالك ـ رحمه الله ـ رواية الوليد بن مسلم، أنَّه سأله عن أحاديث الصِّفات؛ فقال: **أُمِرُّها كما جاءت بلا تفسير**؛ فيكون للإمام في ذلك قولان إن صحَّت رواية حبيب)[٣].

وقال ابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ) في فتح الباري: (وقد تقدَّم عن مالك، **وفي صحَّته عنه نظر**)[٤].

وقال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) في مجموع الفتاوى: (وكذلك ذُكِرتْ هذه الرِّوايةُ عن مالك رُويت من طريق كاتبه حبيبٍ بن أبي حبيب؛ **لكن هذا كذَّاب باتِّفاق أهل العلم** بالنَّقل لا يقبل أحدٌ منهم نقلَه عن مالك، ورويت من طريق أخرى

---

(١) التَّمهيد لما في الموطَّأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، ٧/ ١٤٤.

(٢) انظر: التَّمهيد، ٧/ ١٤٤)، وجامع بن سوادة مجهول. (الموضوعات، ٢/ ٢٧٩، ميزان الاعتدال، ٢/ ١١٠).

(٣) سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٨/ ١٠٦.

(٤) فتح الباري، ابن رجب الحنبلي، ٦/ ٥٣٤.

ذكرها ابن عبد البر وفي إسنادها من لا نعرفه)[١].

نسبة قول (ينزل كنزولي هذا) إلى ابن تيميَّة:

روى ابن بطُّوطة (٧٧٩هـ)[٢] في رحلته أنَّ ابن تيميَّة كان يخطب في جامع بني أميَّة في دمشق، وكان يتحدَّث عن النُّزول فنزل درجة عن المنبر، وقال: ينزل ربُّنا كنزولي هذا[٣].

قال ابن بطُّوطة: (كنت إذ ذاك بدمشق؛ فحضرته يوم الجمعة وهو يعظ النَّاس على منبر الجامع ويذكرهم؛ فكان من جملة كلامه أن قال: **إنَّ الله ينزل إلى سماء الدُّنيا كنزولي هذا**، ونزل درجة من درج المنبر)[٤].

ونسبه له أيضاً الكتَّاني (١٣٨٢هـ)[٥] نقلاً عن ابن بطُّوطة؛ فقال: (ومن أبشع وأشنع ما نقل عنه رحمه الله قوله في حديث (ينزل ربُّنا في الثُّلث الأخير من اللَّيل) **كنزولي هذا**، قال الرَّحالة ابن بطُّوطة في رحلته: وشاهدته نزل درجة من المنبر الذي كان يخطب عليه)[٦].

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٥/ ٤٠٢.

(٢) محمَّد بن عبد الله، ابن بطُّوطة، (ت: ٧٧٩هـ)، رحَّالة ومؤرِّخ، ولد في طنجة، له: (تحفة النُّظَّار في غرائب الأمصار). (انظر: الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ٥/ ٢٢).

(٣) انظر: تحفة النُّظَّار في غرائب الأمصار، ابن بطُّوطة، ص: ٦٨.

(٤) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٦٨.

(٥) محمَّد عبد الحي بن عبد الكبير، الكتَّاني، (ت: ١٣٨٢هـ)، عالم بالحديث ورجاله، مات في باريس، له: (فهرس الفهارس)، و(تخريج الدَّلالات السَّمعيَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٢/ ٢٣٦).

(٦) فهرس الفهارس والأثبات، الكتَّاني، ص: ٢٧٧.

ويستدلُّ البعض بهذه القصَّة على أنَّ ابن تيميَّة كان مجسِّماً ومشبِّهاً لله بخلقه، ولا شكَّ بأنَّ هذه القصَّة موضوعة ولا صحَّة لها، والذي يدلُّ على وضع هذه القصَّة عدَّة أمور:

١ ـ لم يلق ابن بطُّوطة ابن تيميَّة ولم يدركه في دمشق، وذلك أنَّ ابن بطوطة ذكر في كتابه المذكور أنَّه دخل دمشق في تاريخ: (٩/ رمضان عام ٧٢٦هـ)[١]، وذكر العلماء أنَّ ابن تيميَّة اعتقل في تاريخ: (٧/ شعبان من العام نفسه) أي: قبل دخول ابن بطُّوطة إلى دمشق بحوالي الشَّهر تقريباً وبقي في المعتقل (القلعة) مدَّة سنتين حتَّى تاريخ: (٢٢/ ذي القعدة عام ٧٢٨) حيث مات رحمه الله في القلعة[٢].

٢ ـ إنَّ هذا الذي ذكره ابن بطُّوطة يخالف ما قرَّره ابن تيميَّة من حمله صفات الله تعالى على اللَّائق بالله تعالى، ومنها النُّزول؛ فقد ألَّف كتاباً خاصَّاً شرح فيه حديث النُّزول، ومن النُّصوص التي تؤكِّد أنَّه حمل حديث النُّزول على اللَّائق بالذَّات الإلهيَّة قوله: (فمن قال: إنَّ... نزوله كنزولي... **فهذا قد شبَّه الله ومثله بخلقه** تعالى الله عمَّا يقولون وهو ضالٌّ خبيثٌ مبطلٌ بل كافر)[٣].

وقوله في شرح حديث النُّزول: (لكن من فهم من هذا الحديث ـ يريد حديث النُّزول ـ وأمثاله ما يجب تنزيه الله عنه، كتمثيله بصفات المخلوقين، ووصفه بالنَّقص المنافي لكماله الذي يستحقُّه؛ **فقد أخطأ في ذلك**، وإن أظهر ذلك مُنِعَ منه،

---

(١) انظر: تحفة النُّظَّار في غرائب الأمصار، ابن بطُّوطة، ص: ٥٩.

(٢) انظر: رجال الفكر والدَّعوة (ابن تيميَّة)، أبو الحسن النَّدوي، ص: ١١٦، ابن تيميَّة، محمَّد أبو زهرة، ص: ٧٤.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١١/ ٤٨٢.

وإن زعم أنَّ الحديث يدلُّ على ذلك ويقتضيه؛ فقد أخطأ أيضاً في ذلك)[١].

ولكن ابن تيميَّة كان في السِّجن عندما دخل ابن بطُّوطة إلى دمشق، وعلى جميع الاحتمالات؛ فإنَّ هذا من الخطأ في نقل القول سواءً كان متعمَّداً أو خطأً.

نسبة تحريف حديث النُّزول إلى ابن تيميَّة:

نقل الحصني (٨٢٩هـ) عن ابن تيميَّة أنَّه روى حديث النُّزول محرَّفاً؛ فقال الحصني: (وقال في الكلام على حديث النُّزول المشهور (**إنَّ الله ينزل إلى سماء الدُّنيا إلى مرجة خضراء وفي رجليه نعلان من ذهب**) هذه عبارته الزَّائغة الرَّكيكة)[٢].

وهذه الرِّواية غريبة من ابن تيميَّة؛ لأنَّه يعدُّ أحد أئمَّة الحديث الكبار، ونَقْلُ الحصني هذا غيرُ صحيح، ولم ينقل ابن تيميَّة هذه الرِّواية، بل الموجود في كتبه أنَّه نقل الرِّواية الصَّحيحة وهي: (ينزل ربُّنا إلى سماء الدُّنيا كلَّ ليلة، حين يبقى ثلث اللَّيل الآخر، فيقول: من يدعوني؛ فأستجيب له، من يسألني؛ فأعطيه، من يستغفرني؛ فأغفر له)[٣].

ولم أعثر على هذا اللَّفظ في كتاب من كتب ابن تيميَّة.

ثالثاً ـ المعية:

ذكرت المعيَّة في عدَّة آيات في كتاب الله الكريم، منها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ

---

(١) شرح حديث النُّزول، ابن تيميَّة، ص: ٣.

(٢) دفع شبه من شبَّه وتمرَّد، الحصني، ص: ٤٨.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الدَّعوات، باب: الدُّعاء نصف اللَّيل، برقم: (١٠٩٤)، ١/ ٣٨٤، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: التَّرغيب في الدُّعاء والذِّكر في آخر اللَّيل والإجابة فيه، برقم: (٧٥٨)، ١/ ٥٢٨.

مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[الحديد: ٤]، وقوله: ﴿وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ﴾[المجادلة: ٧]، وقوله: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ﴾[التوبة: ٤٠].

نسبة تأويل المعيَّة إلى أهل الحديث والحنابلة:

لم يختلف العلماء في المراد من هذه الصِّفة؛ فقد اتَّفقوا على أنَّ المراد من هذه الآية هو العلم والإحاطة، وما أريد تحقيقه في هذا المقام هو أنَّ بعض الباحثين نسب إلى أهل الحديث والحنابلة تأويل المعيَّة الإلهيَّة بالعلم والإحاطة.

قال الشَّوكاني (١٢٥٠هـ): (فكذا نقول في مثل قوله: ﷻ ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾... فنقول في مثل هذه الآيات هكذا جاء القرآن إنَّ الله ﷻ مع هؤلاء ولا نتكلَّف تأويل ذلك كما يتكلَّف غيرنا بأنَّ المراد بهذا الكون وهذه المعيَّة هو **كون العلم ومعيَّته؛ فإنَّ هذه شعبة من شعب التَّأويل تخالف مذاهب السَّلف**)[1].

فأهل الحديث يذهبون إلى أنَّ معيَّة الله لخلقه معيَّة حقيقيَّة، ولم يروا أنَّ في ذلك ميلاً إلى التَّأويل القبيح، ذلك لأنَّ المعيَّة في اللُّغة لا تقتضي أكثر من مطلق المصاحبة من غير مخالطة أو مماسة؛ فلذلك لا يرد الاعتراض بأنَّ إثبات المعيَّة الحقيقيَّة يلزم منه أنَّ الله معنا بذاته في كلِّ مكان.

قال الإمام أحمد (٢٤١هـ): (فإن احتجَّ مبتدع ومخالف بقول الله ﷻ: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾[الحديد: ٤]، وبقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾[المجادلة: ٧] ونحو هذا من متشابه القرآن... **إنَّما يعني بذلك العلم**)[2].

---

(١) التُّحف في مذاهب السَّلف، الشَّوكاني، ص: ٧٨.

(٢) العقيدة، الإمام أحمد، رواية الخلَّال، ص: ٧٨.

وقال ابن بطَّة (٣٠٤هـ): (فأمَّا قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾؛ فهو كما قال العلماء: **علمه**)[(١)].

وقال الدَّارمي (٢٨٠هـ): (فيقال لهذا المعارض: ... فوق العرش لا يخفى عليه منهم خافية ولا يحجبهم منه شيء، **علمُهُ بهم من فوق العرش محيطٌ**)[(٢)].

وقال أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ): (وأنَّه تعالى فوق سمواته على عرشه دون أرضه... **وأنَّه يعلم السِّرَّ وأخفى من السِّرِّ** ولا يغيب عنه شيء في السَّموات والأرض)[(٣)].

وقال ابن قدامة: (فإن قيل: فقد تأوَّلتم آياتٍ وأخباراً؛ فقلتم في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ أي: **بالعلم** ونحو هذا من الآيات والأخبار فيلزمكم ما لزمنا، **قلنا: نحن لم نتأوَّل شيئاً** وحمل هذه اللَّفظات على هذه المعاني ليس بتأويل؛ لأنَّ التَّأويل صرف اللَّفظ عن ظاهره، وهذه المعاني هي الظَّاهر من هذه الألفاظ بدليل أنَّه المتبادر إلى الأفهام منها)[(٤)].

وقال ابن تيميَّة(٧٢٨هـ): (**ليس مقتضاها ـ أي مع ـ أن تكون ذاتُ الرَّبِّ ﷻ مختلطةً بالخلق حتَّى يقال قد صرفت عن ظاهرها**)[(٥)].

وقال في موضع آخر: (إنَّ كلمة مع إذا أطلقت؛ فليس ظاهرُها في اللُّغة إلَّا

---

(١) الإبانة، ابن بطَّة، ٣/ ١٤٣.

(٢) نقض الدَّارمي على بشر المريسي، الدَّارمي، ص: ٤٤٣.

(٣) رسالة إلى أهل الثَّغر، أبو الحسن الأشعري، ص: ٢٣٤.

(٤) ذمُّ التَّأويل، ابن قدامة المقدسي، ص: ٤٥.

(٥) مجموع الفتاوى، لابن تيميَّة، ٥/ ١٠٤.

المقارنةَ المطلقةَ من غير وجوب مماسَّة أو محاذاة عن اليمين أو شمال؛ فإذا قيِّدت بمعنى من المعاني دلَّت على المقارنة في ذلك المعنى)[١].

وقال الذَّهبي (٧٤٨هـ): (﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ **أي: بالعلم**)[٢].

والخلاصة أنَّ أهل الحديث والحنابلة يريدون أنَّ معيَّة العلم والإحاطة هي حقيقة بالنِّسبة إلى الله وليست صرفاً لها عن ظاهرها؛ (لأنَّ معيَّة كلِّ شيءٍ بحسبه فمعيَّة الإنسان مع الإنسان هي المصاحبة مع المخالطة كما قال تعالى: ﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾[التَّوبة: ٤٠])، وكذلك إذا قلت: خلطت اللَّبن بالماء؛ فإنَّك تريد بالمعيَّة هنا الملامسة والمخالطة، ومعيَّة الله تعالى حقيقة في العلم والإحاطة.

وقد ضرب ابن تيميَّة مثالاً لتصوير المعيَّة بالقمر؛ فإنَّه يقال: ما زلنا نسير والقمر معنا، وهو في السَّماء، واستدلَّ بقول النَّبيِّ ﷺ: (**اللَّهمَّ أنت الصَّاحب في السَّفر والخليفة في الأهل**)[٣].

بعد هذا الكلام أستطيع أن أستخلص أنَّ نسبة التَّأويل إلى أهل الحديث والحنابلة في المعيَّة لا تصح.

رابعاً ـ المجيء والإتيان:

جاءت في كتاب الله عدَّة آيات تخبرنا عن مجيء الله يوم القيامة ليفصل بين عباده وليحكم بينهم، ومن تلك الآيات قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾

---

(١) مجموع الفتاوى، ٥/ ١٠٣.

(٢) العلوُّ للعليِّ الغفَّار، الذَّهبي، ص: ٧٥.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب ما يقول إذا أراد أن يركب، برقم (١٣٤٢)، ٢/ ٩٧٨.

[البقرة: ٢١٠]، وقوله ﷻ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾[الأنعام: ١٥٨].

وقال النَّبيُّ ﷺ في حديث طويل: (حتَّى إذا لم يبق إلَّا من يعبد الله أتاهم ربُّ العالمين)[١].

وقد اختلف موقف العلماء من هذه النُّصوص؛ فذهب بعضهم إلى إثباتها على اللَّائق بالله ﷻ، وقالوا: الله يجيء ويأتي كما هو لائق به من غير تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل، ووقفوا هؤلاء على ظاهر النُّصوص مع اعتقادهم نفي التَّشبيه عن الله ﷻ لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[الشُّورى: ١١][٢].

وذهب غيرهم وأكثرهم من المتأخِّرين من العلماء إلى التَّأويل وحملوا الآيات على معانٍ مجازيَّة؛ لاعتقادهم استحالة حمل الآيات على ظاهرها في حقِّ الله ﷻ؛ فقالوا: لما استحال على الله الانتقال والحركة وكان الانتقال خاصًّا بالأجسام والأجرام؛ فقد وجب حمل الآيات الدَّالَّة على المجيء والإتيان على المعاني المجازيَّة؛ فقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[الفجر: ٢٢] أي: وجاء أمر ربِّك، وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] أي: يأتي أمر ربِّك[٣].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب التَّفسير، باب: إنَّ الله لا يظلم مثقال ذرَّة، برقم (٤٣٠٥)، ٤/ ١٦٧١.

(٢) انظر: مختصر الصَّواعق المرسلة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ٣/ ١١١٧، شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العزِّ الحنفي، ص: ٤٦.

(٣) انظر: الإرشاد، الجويني، ٤٣، شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٢١٧.

قال القاضي عبد الجبَّار(٤١٥هـ): (والأصل في الجواب عن ذلك، أنَّه تعالى ذكر نفسـه، **وأراد غيره**، جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامـة المضاف إليه مقامه، كما قال ﷻ: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾[يوسف: ٨٢]، يعني أهل القرية)[١].

وفي هذه الصِّفة بعض المسائل التي لابدَّ من تحقيقها عن أهلها وهي:

نسبة تأويل الإتيان إلى ابن عبَّاس:

وهذه النِّسبة جاءت في كتب التَّفاسير بدون سند، وإنَّما تذكر مطلقة كقول القرطبي (٦٧١هـ): (**أو يأتي ربُّك: قال ابن عبَّاس والضَّحَّاك: أمر ربِّك فيهم بالقتل أو غيره**)[٢]، والأصل عن أئمَّة السَّلف أنَّهم على مذهب الإقرار بهذه النُّصوص، وأنَّ من نقل عنهم شيئاً؛ فلا يقبل بغير دليلٍ صحيحٍ قاطع؛ فهذه النِّسبة إليه غير صحيحة.

نسبة تأويل المجيء إلى الإمام أحمد:

وهذا الأثر الذي ورد عن الإمام أحمد (٢٤١هـ) نقله الإمام ابن كثير (٧٧٤هـ) في البدايـة والنِّهايـة عن الإمام البيهقي (٤٥٨هـ) في كتابـه: (مناقب الإمام أحمد) حيث قال ابن كثير: (**روى البيهقي عـن الحاكم، عـن أبي عمرو بن السَّمَّاك، عـن حنبل، أنَّ أحمد بن حنبل تأوَّل قوله تعالى:** ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾[الفجر: ٢٢] **أنَّه جاء ثوابه، ثمَّ قال البيهقي: وهذا إسنادٌ لا غبار عليه**)[٣].

وسـوف نحقِّق مدى صحَّـة نسبـة هذا التَّأويل عن الإمام أحمد من خلال

(١) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٢١٧.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٧/ ١٤٤.

(٣) البداية والنِّهاية، ابن كثير، ١٠/ ٣٦١.

دراسة سند هذا الأثر ومن خلال موقف العلماء من هـذا الأثر وكيف فهموه مع ما نقل عن الإمام أحمد من إثبات الصِّفات؟.

١ ـ **دراسة السَّند**: هذا الأثر لم يروه إلَّا الإمام البيهقي (٤٥٨هـ) في كتابه: (مناقب الإمام أحمد) وسائر من جاء بعده؛ فإنَّما هو ناقل عنه[1]، والأثر فيه علَّتان:

الأولى: الكلام في أبي عمرو بن السَّمَّاك؛ فإنَّ بعضهم قد تكلَّموا فيه.

الثَّانية: تفرَّد حنبل بمسائل عن الإمام أحمد يخالف فيها غيره وهذه من المسائل التي تفرَّد فيها.

٢ ـ **موقف العلماء من هذا الأثر**: انتقد بعض العلماء ـ خاصَّة الحنابلة ـ هذا الأثر من حيث توافُقِهِ مع أصول الإمام في دراسة آيات الصِّفات والذي اشتهر بأنَّه موافق لمذهب السَّلف ولذلك سوف أقدِّم لمحةً عن اعتقاد الإمام وأنقل نصوصاً عن معتقده كما نقلها أصحابه وأتباعه، ثمَّ أتكلَّم عن موقف العلماء من هذا الأثر، وسأكتفي في نقل مذهب الإمام بالنقول الحرفيَّة من كبار العلماء.

قال الأشعري: (**قولنا الذي نقول به... وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد**

---

(١) وقد روى البيهقي هذا الأثر (**عن الحاكم عن أبي عمرو بن السَّمَّاك، عن حنبل، أنَّ أحمد بن حنبل تأوَّل قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أنَّه جاء ثوابه، ثمَّ قال البيهقي: وهذا إسناد لا غبار عليه**) (البداية والنِّهاية، ابن كثير، ١٠/ ٣٦١)، وأبو عمرو بن السَّمَّاك هو عثمان بن أحمد ابن عبد الله البغدادي، وثَّقه الدَّارقطني والخطيب البغدادي (لسان الميزان، ٤/ ٩٩)، وذكر الذَّهبي أنَّه يروي الموضوعات المغني في الضُّعفاء، ١/ ٣٦٧)، وقال ابن حجر بعد أن ذكر رواية ابن السَّمَّاك لحديث مكذوب: (**وهذا الإسناد ظلمات وينبغي أن يغمز ابن السَّمَّاك بروايته لهذه الفضائح**) (لسان الميزان، ٤/ ٩٩)، وحنبل هو حنبل بن إسحاق ابن عمِّ الإمام أحمد وهو ثقة ولكنَّه يتفرَّد عنه بمسائل. (تذكرة الحفَّاظ، ٢/ ١٣٣).

ابن محمَّد بن حنبل)[١].

وقال التَّميمي: (ومذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل ﷺ: **أنَّ لله ﷻ وجهاً**... على الحقيقة لا على المجاز) [٢].

وذكر الإمـام ابن الجوزي أنَّ مذهبـه في الصِّفات هو مذهـب السَّلف، ثمَّ نقل بسنده أيضاً عن الإمام أحمد: (**فيصدقها ولا يضرب لها الأمثال**، هذا ما اجتمع عليه العلماء في الآفاق) [٣] أي: يؤمن بها ولا يمثِّل.

وساق القاضي ابن أبي يعلى (٥٢٦هـ) في(طبقات الحنابلة) بسنده عن الإمام أنَّه قال: (**والله ﷻ... وينزل كلَّ ليلةٍ إلى سماء الدُّنيا كيف يشاء﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾**)[٤].

والخلاصة أنَّ العلماء أجمعوا على أنَّ الإمام أحمد على عقيدة السَّلف الصَّالح رحمهم الله، وبعد أن تبيَّن ذلك أنتقل إلى الكلام في موقف العلماء من الأثر السَّابق الذي نقل عنه؛ فقد أجابوا عنه بأنَّ راويه عنه هو حنبل بن إسحاق، وهو وإن كان ثقـة، ومن تلاميذ الإمام أحمد وابن عمِّه إلَّا أنَّه يُغرِّب ويتفرَّد عنه ببعض المسائل كما حقَّق ذلك الكثير من العلماء.

قال الحافظ الذَّهبي (٧٤٨هـ) في سـير أعلام النُّبلاء: (له مسائل كثيرة عن أحمد، **ويتفرَّد، ويُغرِّب**)[٥].

---

(١) الإبانة عن أصول الدِّيانة، أبو الحسن الأشعري، ص: ٤٣.

(٢) اعتقاد الإمام المنبَّل أحمد بن حنبل، عبد الواحد التَّميمي، ص: ١٧.

(٣) مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي، دار ابن خلدون، الإسكندريَّة، د/ ط، ص: ١٥٤.

(٤) طبقات الحنابلة، ابن أبي يعلى، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمَّد حامد الفقِّي، ١/ ٢٩.

(٥) سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٣/ ٥٣.

ونقل عن أبي بكر الخلَّال قوله: (قد جاء حنبل عن أحمد بمسائل أجاد فيها الرِّواية، **وأغرب بشيءٍ يسير**، وإذا نظرت في مسائله شبَّهتها في حسنها وإشباعها وجودتها بمسائل الأثرم)(١).

قال ابن رجب (٧٩٥هـ) في رواية رواها حنبل بن إسحاق عن أحمد: (وهذه رواية مشكلة جدًّا، ولم يروها عن أحمد غير حنبل، **وهو ثقة إلَّا أنَّه يَهِمُ أحياناً**، وقد اختلف متقدِّمو الأصحاب فيما تفرَّد به حنبل عن أحمد: هل تثبت به رواية أم لا؟)(٢).

كذلك فإنَّه لو صحَّت هذه الرِّواية عن الإمام أحمد لورد عنه تأويل النُّزول لأنَّ العلَّة مشتركة، ولم يصح عنه ذلك بل المنقول عنه أنَّه يثبت النُّزول، ممَّا يدلُّ على أنَّ الرِّواية الأولى من المفردات والغرائب عنه، فهي غير مقبولة، والذي نقلها عن الإمام أحمد هو حنبل نفسه(٣).

* * *

(١) المطلع على ألفاظ المقنع، البعلي، ٢/ ٥٩.

(٢) فتح الباري، ابن رجب الحنبلي، ٢/ ١٥٦.

(٣) انظر: طبقات الحنابلة، ١/ ٢٩.

المبحث الثالث
أفعال الله تعالي وصلتها بأفعال العباد

تتعلَّق مسائل الأفعال بالأمـور التي ترجـع إلى المشيئـة والإرادة الإلهيَّتين، والمراد بالأفعال هو أفعال الله أزلاً وأبداً من جهة إثباتها ونفيها، ومن جهة فهمها وعلمها كخلق الله تعالى للعبد وفعله وفهم العلماء لذلك وكاستوائه على العرش وإنعامه على النَّاس وإحسانه والحسن والقبح والتَّعليل وعدمه؛ فكلُّ هذا يندرج ضمن أفعال الله، ومرادنا في بحث أفعال الله هنا هو الكلام في خلق أفعال العباد والتَّكليف بما لا يطاق بالأخصِّ.

وفيما يتعلَّق بأفعـال العباد وعلاقةِ فِعْلِ الله بها؛ فقـد قسـم العلمـاء أفعال العباد إلى قسمين:

الأوَّل: لا فعل للعبد فيها وأنَّها من فعـل الله تعالـى بالاتِّفـاق، كالألـوان والهيئات[١].

الثَّاني: وقـع فيـه الاختلاف وهـي الأفعال التي ترجـع إلى إرادة العبـد[٢] وقدرته واختياره.

* * *

(١) انظر: رسائل الشَّريف الرَّضي، ص: ١٨٩.

(٢) انظر: رسائل الشَّريف الرَّضي، ص: ١٨٩.

*** المطلب الأوَّل ـ خلق أفعال العباد:**

وهنا يوجد بعض المسائل التي لابدَّ من تحقيقها وهي:

أولاً: مذهب المعتزلة في خلق أفعال العباد

اختلف من نقل مذهب المعتزلة في مسألة خلق أفعال العباد في عدَّة مذاهب:

المذهب الأوَّل: من نسب إليهم ذلك مع بيان قولهم بالاختيار: والمقصود بهذا النَّقل أنَّ المعتزلة يقولون بأنَّ أفعال العباد مخلوقة للعبد بقدرةٍ خلقها الله فيه، استطاع من خلالها اختيار ما الخير أو الشر، وهو ما يعبِّر عنه البعض بالقدرة على الضِّدَّين، وقد نسب ذلك إليهم كلٌّ من الرَّازي، وابن خلدون، والبيجوري، وأكَّد ذلك عثمان الكليسي العرياني (١٠٦٨هـ)[(١)]؛ ومن المعاصرين البوطي[(٢)].

المذهب الثَّاني: من نسب إليهم ذلك دون بيان للاختيار: وهؤلاء نقلوا مذهب المعتزلة على أنَّ الإنسان يستقلُّ في إيجاد فعل نفسه، وهؤلاء هم أكثر من نقل أقوال المعتزلة ومنهم الإمام الباقلَّاني (٤٠٣هـ)، والجويني، ووافقهم في ذلك البغدادي (٤٢٩هـ)، وممَّن شنَّع عليهم في هذا المذهب أبو المظفَّر الإسفراييني (٤٧١هـ)، والتَّفتازاني، وهذا المذهب هو ما نقله عنهم السَّكسكي (٦٨٣هـ)[(٣)] بقوله: (وإنَّه

---

(١) عثمان بن عبد الله، العرياني، (ت: ١٠٦٨هـ)، فاضل حنفي، توفِّي في المدينة المنوَّرة، له: (خير القلائد)، و(شرح جواهر العقائد)، و(زبدة القرى). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٦/ ٢٧٦).

(٢) انظر: محصِّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين، الرَّازي، ص: ١٩٤، لباب المحصِّل، ابن خلدون، ص: ١٦٣، شرح جوهرة التَّوحيد، البيجوري، ص: ١٧٥، خير القلائد شرح جواهر العقائد، عثمان الكليسي العرياني، ص: ١٦٣، الإنسان مسيَّر أم مخيَّر؟ البوطي، ص: ٤٨.

(٣) عبَّاس بن منصور بن عبَّاس، السَّكسكي، (ت: ٦٨٣هـ)، فقيه يماني من الشَّافعيَّة، =

لم يخلق أفعال عباده، بل هم الخالقون لها)[١].

المذهب الثَّالث: من نفى نسبة الاستقلاليَّة عنهم: وهؤلاء انقسموا فرقاً وتعدَّدت نقولهم؛ فمنهم من نفى الاستقلاليَّة عن المعتزلة، ومنهم من نفاها عن بعضهم وأثبتها عن بعضهم، ومن هؤلاء الصَّنعاني (١١٨٢هـ) في إيقاظ الفكرة حيث يقول: (وبهذا علمت بأنَّ صولة الأشعريَّة على المعتزلة بقولهم أنَّهم خالقون لأفعالهم **صولة باطل**؛ لأنَّهم وافقوهم على ذلك)[٢]، أي: على أنَّ الله تعالى أيضاً خالق لأفعال العباد.

ووافقهما مهدي المقبلي (١١٠٨هـ)؛ فقال: (ولا يشكُّ عاقلٌ أنَّ المعتزلة **لا تدَّعي الاستقلال...)**[٣].

المذهب الرَّابع: من فصَّل في مذهب أئمَّة المعتزلة: والذي فصَّل هو ابن الوزير (٨٤٠هـ) في الإيثار حيث قال: (وقد اختلف في ذلك على أربعة عشر قولاً أو يزيد؛ **للمعتزلة منها ثمانية**، وللسُّنِّيَّة والأشعريَّة أربعة، وللجبريَّة قولان)[٤]، ثمَّ

= قاضي تعز، له: (البرهان في معرفة عقائد أهل الإيمان). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٢/ ٦٤).

(١) الإنصاف، الباقلَّاني، ص: ١٣٨، الإرشاد للجويني، ص: ١٨٧، الفَرْقُ بين الفِرَق، البغدادي، ص: ٩٤، التَّبصير في الدِّين، الإسفراييني، ص: ٦٤، شرح العقائد النَّسفيَّة، التَّفتازاني، ص: ٥٤، البرهان في معرفة عقائد أهل الإيمان، السَّكسكي، ص: ٥٠.

(٢) إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، الصَّنعاني، ص: ٢٩٨.

(٣) العلم الشَّامخ، المقبلي اليماني، ص: ٢٦٦.

(٤) إيثار الحقِّ على الخلق، ابن الوزير اليماني، ص: ٢٨٢.

ذكر مذاهب أئمَّة المعتزلة مذهباً مذهباً.

أقوال أئمَّة المعتزلة في هذه المسألة:

وممَّن بين مذهب المعتزلة من أئمَّتهم القاسم الرَّسِّي (٢٤٦هـ)؛ فقال: (وأفعال العباد في ذلك لم يخلقها الله ﷻ، **ولكن الله أوجد ما ذكر من أصولها، والعباد صنعوا ما صنعوا**)[١].

وقال الصَّاحب بن عبَّاد (٣٨٥هـ)[٢]: (وأفعال العباد وطاعتها ومعاصيها **هم يخترعونها ويؤاخذون بها...**)[٣].

وكذلك القاضي عبد الجبَّار: (وربَّما قيل في قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝٩٥ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[الصافات: ٩٥، ٩٦] أليس في ذلك تصريح بخلق أعمال العباد؟ **وجوابنا أنَّ المراد** ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ **من الأصنام**؛ فالأصنام من خلق الله، وإنَّما عملكم هو نحتها وتسويتها)[٤].

وقال في شرح الأصول الخمسة: (أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، **وأنَّهم المحدثون لها**)[٥].

---

(١) الرَّدُّ والاحتجاج على الحسن بن محمَّد بن الحنفيَّة ضمن رسائل العدل والتَّوحيد، القاسم الرَّسِّي، ص: ٦٤٥.

(٢) إسماعيل بن عبَّاد بن العبَّاس، الصَّاحب بن عبَّاد، (ت: ٣٨٥هـ)، وزير مؤيِّد الدَّولة ابن بويه، غلب عليه الأدب، توفِّي في الرَّي ونقل إلى أصبهان، له: (المحيط)، و(عنوان المعارف)، و(الوزراء). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٦/ ٥١٣).

(٣) التَّذكرة في الأصول الخمسة، الصَّاحب بن عبَّاد، ص: ٩١.

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٣٥٤.

(٥) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٣٢٣، ٣٣٦، ٣٤٤، ٣٤٥.

وقال في المغني: (أفعال العباد من تصرُّفهم وقيامهم وقعودهم **حادثة من جهتهم**، وأنَّ الله جلَّ وعزَّ أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم)[(١)].

ويقول الشَّريف المرتضى (٤٣٦هـ) في رسائله: (فقال أهل الحق: كلُّ هذا التَّصرُّف **فعل العباد** انفردوا به لا صنع لله تعالى فيه **وإن كان هو المقدر لهم عليه**)[(٢)].

وأكَّد هذا الكلام الإمام الزَّمخشري (٥٣٨هـ) في الكشَّاف حيث يقول: (**وأنَّهم فاعلوها** بقصدهم وإرادتهم واختيارهم والله تعالى باعثهم على جميلها وموفقهم له، وزاجرهم عن قبيحها وموعدهم عليه)[(٣)].

المناقشة والتَّرجيح:

سبق أن بيَّنَّا أنَّ مراد المعتزلة من قولهم بخلق العبد لفعل نفسه ليس هو الخلق على غير المثال السَّابق وإنَّما هو التَّقدير، ونقلنا نصَّاً للإمام الصَّنعاني أكَّد فيه ذلك، وبذلك يعلم أنَّ المذهب الصَّحيح للمعتزلة هو أنَّهم قالوا بأنَّ العبد يخلق فعل نفسه اختياراً، أي: بقدرة أودعها الله في الإنسان يستطيع من خلالها إيجاد فعل الخير والابتعاد عن فعل الشَّرِّ كما أنَّه يستطيع أن يقوم بفعل الشَّرِّ ويترك فعل الخير.

والذي أراه أنَّ المذاهب التي نقلناها في حكاية رأي المعتزلة تتقارب ولا تتباعد باستثناء قول من نسب لهم الاستقلاليَّة ونفى الاختياريَّة؛ فإنَّه قول بعيد، وأمَّا المذاهب البقيَّة فهي:

---

(١) المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، القاضي عبد الجبَّار، المخلوق/ ص: ٣.

(٢) الرَّسائل، الشَّريف المرتضى، ص: ١٨٩.

(٣) الكشَّاف، الزَّمخشري، ٣/ ٣٥١.

الأوَّل: من نسب إليهم خلق أفعال العباد مع نسبة الاختيار لهم، والثَّاني: من نفى نسبة الاستقلاليَّة إليهم، والثَّالث: من نقل مذهب التَّفصيل، والذي أراه أنَّ هذه المذاهب تتقارب بنوعٍ من التَّأويل؛ فإنَّ إثبات الاختيار في المذهب الأوَّل هو بعينه نفي الاستقلاليَّة في المذهب الثَّاني، إذ لا يتحقَّق نفي الاستقلاليَّة إلَّا بإثبات الاختيار، ولو نفي الاختيار لثبتت الاستقلاليَّة؛ فهما مذهب واحد وإن تعدَّدت الجمل والعبارات التي تدلُّ على هذا المعنى، وأمَّا المذهب الثَّالث؛ فإنَّ ابن الوزير حرص على التَّفصيل في نقل المذهب وهذا أمر بديهي؛ فإنَّك لا تكاد تجد علماء مذهب من المذاهب اجتمعت كلمتهم على مسألة من المسائل، فضلاً عن أئمَّة مذهب كمذهب المعتزلة الذي مرَّ بمراحل كثيرة واختلفت فيه وجهات النَّظر وأعيد فيه تحقيق المسائل، وله متقدِّمون أسَّسوا ومتأخِّرون حقَّقوا، ونحن حينَ نناقش قضيَّة أو مسألة إنَّما نناقش رأي الأغلبيَّة ولو حاولنا استقصاء آراء علماء المعتزلة في هذه القضيَّة لما أمكننا لعدَّة أسباب منها: اندثار الكثير بل أكثر تراث المعتزلة ولم يبق منه إلَّا شيء قليل أخذ يظهر إلى النُّور، وعدم ترك الكثير من أئمَّة المعتزلة مؤلَّفات تدلُّنا على حقيقة مذهبهم في المسائل، وما يوجد من تراثٍ للمعتزلة بين أيدينا يعطينا صورةً ـ ولو أنَّها غير مكتملة ـ عن آراء أئمَّة المذهب، وعلى الأقلِّ ينتهي عصر أخذ مذهبهم من كتب خصومهم الذين شوَّهوا ما شوَّهوا منه، وبذلك يتبيَّن بأنَّ المذاهب الثَّلاثة تخرج من معنى واحد لتصبَّ في معينٍ واحد وإنَّما اختلفت العبارات.

ثانياً ـ مذهب الجويني في أفعال العباد:

للإمام الجويني كما أشرنا سابقاً مذهبان في مسألة أفعال العباد:

الأوَّل ما جاء في الإرشاد حيث ذهب مذهب الشَّيخ أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) في أنَّ القدرة مقارنـة لمقدورها، حيث يقول: (والدَّليل على أنَّ الحادث مقدور، **وأنَّ الاستطاعة تقارن الفعل**، أن نقول: القدرة من الصِّفات المتعلِّقة...)[١].

والثَّاني ما جاء في العقيدة النِّظاميَّة حيث اقترب فيه إلى مذهب المعتزلة وترك مذهب الأشـاعرة، وهـذا نصُّـه: (**وقد ملَّك الله العبد اختياراً يصرف به القدرة؛** فإذا أوقع بالقدرة شيئاً آل الواقع إلى حكم الله تعالى من حيث أنَّه وقع بفعل الله تعالى)[٢].

وقد شنَّع على مذهب من قال بنفي تأثير القدرة الإنسانيَّة في مفعولها؛ فقال: (ومَنْ زعم أنَّه لا أثر للقدرة الحادثـة في مقدورها كما لا أثـر للعلـم في معلومـه؛ فَوَجْهُ مطالبةِ العبد بأفعاله عنده، كوجهِ مطالبتِهِ أن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكات، **وهذا خروج عن حدِّ الاعتدال، إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال الشَّرع، وردُّ ما جاء به النَّبيُّون عليهم السَّلام**)[٣].

وقد أكَّد هذا المذهب في البرهان؛ فقال: (**ومذهب أبي الحسن رحمه الله مختبط عندي في هذه المسألة**)[٤].

وهذا الموقف يقترب فيه كثيراً من مذهب المعتزلة، والذي نجزم فيه في هذا المقام هو أنَّ مذهب الجويني الذي استقرَّ عليه هو المذهب الذي قرَّره في النِّظاميَّة

(١) الإرشاد في أصول الدِّين، الجويني، ص: ٢٢٠.

(٢) العقيدة النِّظاميَّة، الجويني، ص: ١٩٢، ١٩٣.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ١٨٧، ١٨٨.

(٤) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١/ ١٩٥.

وهو المذهب الثَّاني؛ لأنَّ النِّظاميَّة هو آخر كتبه، وعلى ذلك فلابدَّ لمن ينقل مذهب الإمام في هذه المسألة أن يراعي الضَّوابط التَّالية:

١ ـ إذا كان في مقام تعداد آرائه من كتبه؛ فيجب أن يشير إلى اختلاف قوله، ولا يجوز أن يقتصر على مذهبه الأوَّل، وهو الذي قرَّره في الإرشاد.

٢ ـ إذا كان في مقام نقله مذهبه الذي استقرَّ عليه؛ فعليه أن يقرِّر مذهبه في النِّظاميَّة دون غيره.

٣ ـ ولا يجوز أن يلتفت إلى أقوال العلماء الذين نزَّهوا الجويني عن مذهب تأثير القدرة الإنسانيَّة في مقدورها؛ لأنَّه قد ثبت في كتبه كما نقلناه.

* * *

*** المطلب الثَّاني ـ التَّكليف بما لا يطاق:**

تعرف هذه المسألة باسم (التَّكليف بما لا يطاق)، أو (التَّكليف بالمحال) وهي مسألة معروفة في كتب علم الكلام وأصول الدِّين وأصول الفقه بوجه خاص، وفي كتب الفقه بوجه عام، وقد اختلف في هذه المسألة اختلافاً كبيراً، وقد كثرت الآراء حولها؛ فمن مجيزٍ ومن رافضٍ ومن مفصِّلٍ ومن العلمـاء من كان له قولان فيها، أسوق هذه الآراء وأحقِّق أدلَّتها.

أولاً ـ مذاهب العلماء في التكليف بما لا يطاق:

وحتَّى نتعرَّف آراء الفرق في هذه المسألة؛ فقد قسم بعض العلماء ما لا يطاق إلى أقسام:

أوَّلاً: ما لا يطاق لاستحالتـه الذَّاتيَّة كالجمع بين الضِّدَّين، وكأمر الأعمى بنقط المصحف، والأخرس بالتَّكلُّم ونحو هذا، وقد نقل بعض العلماء كابن الزَّاغوني

(٥٢٧هـ)[١] الإجماع على منعه وعدم جـوازه، واستدلُّوا بقولـه تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[الأعراف: ٤٢][٢]، قلت: خالف في ذلك الإمام الجويني في الإرشاد حيث أجازه[٣].

ثانياً: ما لا يطاق لا لاستحالته الذَّاتيَّة، بل لعدم القدرة عليه؛ فهو ممكن من حيث هو، لكن عدمت القدرة على إيجاده، وهذا وقع الخلاف فيـه بين العلماء إلى أقوال.

القول الأول: من قال بعدم جواز التكليف بما لا يطاق:

وهو المشهور عن أكثر المعتزلة والماتريديَّة، ووافقهم ابن عاشور في التَّحرير والتَّنوير، والمناوي في فيض القدير، وأبو البقاء الحسيني في الكلِّيَّات، وابن الوزير في إيثار الحقِّ على الخلق، ومحمود بن عبد الله الآلوسي في تفسـيره، والشَّاطبي في الموافقات والاعتصام، وابن حزم الأندلسـي في الفِصَل وابن أبي العزِّ الحنفـي في شرحه للطَّحاويَّة[٤].

---

(١) علي بن عبيد الله، ابن الزَّاغوني، (ت: ٥٢٧هـ)، فقيه حنبلي ومؤرِّخ وعالم من علماء أصول الدِّين، من أهل بغداد، له: (الإيضاح في أصول الدِّين) وهو من أشهر كتبه، و(الإقناع). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٩/ ٦٠٧).

(٢) انظر: الإيضاح في أصول الدِّين، ابن الزَّاغوني، ص: ٥٠٢.

(٣) انظر: الإرشاد، الجويني، ص: ٢٢٦.

(٤) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٢١، ٢٢، ٥٥، ٤٨٦. الهادي في أصول الدِّين، الخبَّازي الخجندي، ص: ١٦٧، بحر الكلام، النَّسفي، ص: ١٧٤، =

واستدلُّوا بأدلَّةٍ كثيرةٍ من المنقول والمعقول: أمَّا أدلَّة النَّقل: استدلَّ المانعون من المنقول بما يلي: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦]، وبقوله: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[الأعراف: ٤٢] وبقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[الحج: ٧٨]، وبقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥]، وقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[الطَّلاق: ٧]، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[الإسراء: ١٥]، وكذلك قوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾[الكهف: ٤٩]، وقوله: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾[الأعراف: ٢٨]، وبسائر الآيات التي تدلُّ على رفع الحرج في الدِّين والتَّيسير في الأحكام[1].

وأمَّا أدلَّة المعقول: فاستدلُّوا بعدَّة أدلَّةٍ عقليَّةٍ منها: إنَّ التَّكليف مع العجز عنه بالآلات الظَّاهرة لا يجوز، والسَّبب أنَّ ذلك التَّكليف يؤدِّي إلى الظُّلم والجور، وهذا لا يجوز في حقِّ الله تعالى، وإنَّ القول بجواز التَّكليف بما لا يطاق ينافي الحكمة التي لا تنفكُّ عنها أفعال الله تعالى، وكذلك فإنَّ القول بالتَّكليف بما لا يطاق عبث وهو غير لائق بالله تعالى[2].

= التَّحرير والتَّنوير، ابن عاشور، ٤/ ١٥٩، فيض القدير، المناوي، ١٦/ ١١، الكلِّيَّات، أبو البقاء الحسيني، ٣/ ٤٢، إيثار الحقِّ على الخلق، ابن الوزير، ١/ ٣٢٥، روح المعاني، الآلوسي، ٨/ ٥٦، الموافقات، الشَّاطبي، ٢/ ٣٣٦، الاعتصام، الشَّاطبي، ٢/ ١٣، الفصل، ابن حزم، ٥/ ١٣، شرح الطَّحاويَّة، ابن أبي العز، ص: ٤٣٨.

(١) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٢١، ٢٢، ٥٥، ٤٨٦.، بحر الكلام، النَّسفي، ص: ١٧٤، إيثار الحقِّ على الخلق، ابن الوزير اليماني، ١/ ٣٢٥، الفصل في الملل والنِّحل، ابن حزم الأندلسي، ٥/ ١٣، شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العز، ص: ٤٣٨، التَّحرير والتَّنوير، ابن عاشور، ٤/ ١٥٩.

(٢) انظر: إيثار الحقِّ على الخلق، ابن الوزير، ١/ ٣٢٥، شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العز، ص: ٤٣٨.

القول الثاني: قول من قال بجواز التكليف بما لا يطاق:

وهو المشهور عن أكثر الأشاعرة، واختلفوا إلى فرقتين:

الأولى: قالت بالجواز عقلاً والوقوع شرعاً، وعلى هذا الإمام الرَّازي (٦٠٦هـ) في تفسيره والمطالب العالية ومناظراته، وتاج الدِّين السُّبكي (٧٧١هـ) في الأشباه والنَّظائر، والآمدي (٦٣١هـ) في الإحكام وغاية المرام، وقد نقل الإجماع على ذلك، وابن الزَّاغوني (٥٢٧هـ) في الإيضاح، والباقلَّاني (٤٠٣هـ) في التَّمهيد، والشَّوكاني (١٢٥٠هـ) في إرشاد الفحول[1]، واستدلُّوا بالمعقول والمنقول:

واستدلُّوا بالمعقول فقالوا: إنَّ الله له أن يكلِّف عباده بما شاء؛ لأنَّه مالك أمرهم وهو خلقهم فلا يظلمهم[2]، واستدلُّوا من النَّقل بما يلي:

قوله تعالى للملائكة: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[البقرة: ٣١]، ومحلُّ الشَّاهد أنَّه كلَّفهم ما لا يعرفونه ولا يطيقونه، وقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ولو لم يكن تكليفُهم ما لا يطاق جائزاً لما سألوا الله ألَّا يكلِّفهم إيَّاه، وقوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ... سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[المسد: ١ - ٣]؛ فأخبر أنَّ أبا لهب لن يؤمن وبذلك يكون قد كلَّفه أن يؤمن بأنَّه لن يؤمن وهو

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب، الرَّازي، ١/ ٣١٢، المطالب العالية، الرَّازي، ٣/ ٣٠٥، المناظرات، الرَّازي، ٥١، الأشباه والنَّظائر، السُّبكي، ٢/ ٣٥٥، الإحكام، الآمدي، ١/ ١٢٦، غاية المرام، الآمدي، ١/ ٦٧، الإيضاح، ابن الزَّاغوني، ص: ٥٠٢، تمهيد الأوائل، الباقلَّاني، ص: ٣٣٢.

(٢) انظر: الإيضاح في أصول الدِّين، ابن الزَّاغوني، ص: ٥٠٣.

تكليف العاقل ما لا يطاق، وقوله: ﴿ أَمْ يَحْسُدُونَ ٱلنَّاسَ عَلَىٰ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ﴾[النِّساء: ٥٤](١).

الثَّانية: قالت بجوازه عقلاً وعدم وقوعه شرعاً، وعلى هذا الإيجي (٧٥٦هـ) في مواقفه، والتَّفتازاني (٧٩٣هـ) في شرحه على العقائد النَّسفيَّة، والبقاعي (٨٨٥هـ) في نظم الدُّرر، والقرطبي (٦٧١هـ) في تفسيره(٢).

واستدلُّوا على الجواز بأنَّه ليس ممَّا يحيله العقل وأنَّ الله له الملك، يفعل ما يشاء في عباده ولا يظلم أحداً وقدرته قد وسعت كلَّ شيءٍ لا معقِّب لحكمه(٣)، وأمَّا عدم الوقوع فبقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴾ [الطَّلاق: ٧] وما شابهها من آيات(٤).

وأجابوا عن قوله تعالى: ﴿فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾ [البقرة: ٣١]، وقوله: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾[القلم: ٤٢]، أنَّه للتَّعجيز وليس تكليفاً(٥)، وأمَّا قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، أنَّ التَّحميل غير التَّكليف؛ فالتَّحميل هو إيصال ما لا يطاق من

---

(١) انظر: الأشباه والنَّظائر، السُّبكي، ٢/ ٣٥٧، الإيضاح في أصول الدِّين، ابن الزَّاغوني، ص: ٥٠٣، ٥٠٤.

(٢) انظر: المواقف، الإيجي، ٣/ ٢٩١، شرح العقائد النَّسفيَّة، التَّفتازاني، ص: ١٢٠. نظم الدُّرر، البقاعي، ٨/ ٤٨، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٦/ ٢٥١.

(٣) انظر: المواقف، الإيجي، ٣/ ٢٩٠، ٢٩١.

(٤) انظر: نظم الدُّرر، البقاعي، ٨/ ٤٨.

(٥) انظر: شرح العقائد النَّسفيَّة، التَّفتازاني، ص: ١٢٠. شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العزِّ الحنفي، ص: ٤٣٨.

العوارض إليهم، وأنَّ المراد لا تحمِّلنا ما يشقُّ علينا ويثقل[١].

وعن قوله: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ... سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾[المسد: ١ـ٣] بأنَّنا لا نسلِّم أنَّه مأمور أو مكلَّف بأن يؤمن أنَّه لن يؤمن لأنَّه يملك قدرة الإيمان وقادر على تحصيله[٢].

وعن قوله: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾[هود: ٢٠]، وقوله: ﴿وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾[الكهف: ١٠١]، وقوله: ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾[الإسراء: ٤٨] أنَّ المراد به ما فيهم من بغضهم للحقِّ وثقله عليهم إمَّا حسداً لصاحبه وإمَّا اتِّباعاً للهوى؛ فأصبحوا كأنَّهم لا يستطيعون السَّمع وهذا أسلوب من أساليب اللُّغة العربيَّة[٣].

القول الثالث: قول من قال بالتوقف وعدم إطلاق القول بالجواز وعدمه:

وهو قول ابن تيميَّة في مجموع الفتاوى ورسالته في أصول الدِّين وابن قيِّم الجوزيَّة[٤]، قالوا: الجزمُ بالجواز أو عدمه بدعة، القولُ الحقَّ هو التَّفصيلُ بين ما استحال لذاته كالجمع بين الضِّدَّين؛ فلا يجوز، وما لم يستحل لذاته؛ فيجوز.

قلت: هذا القول مشابه لمذهب القائلين بالجواز عقلاً والوقوع شرعاً، وهو المشهور عن مذهب الأشاعرة، ووجه المشابهة أنَّ أصحاب القول السَّابق ـ وهم أكثر الأشاعرة ـ قالوا بعدم جواز تكليف ما استحال لذاته، وبجواز غيره كما هو

---

(١) انظر: شرح العقائد النَّسفيَّة، ص: ١٢٠. المستصفى في أصول الفقه، الغزالي، ١/ ٢٨٩.

(٢) انظر: شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العز، ص: ٤٣٩. المستصفى، الغزالي، ١/ ٢٩٠.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العز، ص: ٤٤٠.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٣/ ٣١٨، رسالة في أصول الدِّين، ابن تيميَّة، ص: ٤٩. شفاء العليل، ابن القيِّم، ص: ١٠٤.

تفصيل هؤلاء؛ فلا داعي للاستطراد فيه.

القول الرابع: قول من نقل عنهم في المسألة قولان ومنهم:

١ ـ أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ): حيث ذهب إلى المنع من التَّكليف بما لا يطاق في كتابيه المستصفى والمنخول[١] وإلى الجواز في الاقتصاد والإحياء[٢].

٢ ـ إمام الحرمين أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ): حيث ذهب إلى المنع في البرهان في أصول الفقه[٣] وإلى الجواز في الإرشاد في أصول الدِّين[٤].

ثانياً: مذهب الأشعري في مسألة التكليف بما لا يطاق

ولم نذكر ما ذهب إليه الأشعري في هذه المسألة كي نحقِّقه من كتبه وكتب أصحابه وأتباعه في هذا المقام، ذلك أنَّه قد اختلفت الرِّواية عنه، وسنقوم بنقل آراء العلماء في مذهب الأشعري، ثمَّ نقارنها بمذهبه كما هو في كتبه.

نسبة القول بمنع جواز التكليف بما لا يطاق إلى الأشعري:

اختلف العلماء في تقرير مذهب الإمام إلى أقوال:

القول الأوَّل: قول من نسب الجواز إلى الأشعري ومنهم: الجويني والغزالي والآمدي والخبَّازي الخجندي (٦٩١هـ)[٥]، والسُّبكي[٦].

---

(١) انظر: المستصفى، ص: ٢٩٢. المنخول، ص: ٢٤.

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: ٢٢٣. إحياء علوم الدِّين، أبو حامد الغزالي، ١/ ١٠٥.

(٣) انظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١/ ٨٩، ١/ ٩٠، ١/ ١٢٨، ٢/ ٨٥٥.

(٤) انظر: الإرشاد، الجويني، ص: ٢٢٦.

(٥) عمر بن محمَّد بن عمر، الخبَّازي الخجندي، (ت: ٦٩١هـ)، أبو محمَّد، فقيه حنفي، من أهل دمشق، وسكن مكَّة، له: (المغني)، و(شرح الهداية)، و(الهادي). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٧/ ٣٤٢).

(٦) البرهان في أصول الفقه، الجويني، ١/ ٨٩، المستصفى، الغزالي، ص: ٦٩، أبكار =

القول الثَّاني: قول من نسب المنع إلى الأشعري ومنهم: ابن الوزير اليماني (٨٤٠هـ) في إيثار الحقِّ على الخلق حيث قال: (على أنَّ ذلك لم يصح قط عن الأشعري، ولا **لذلك عنه أصلٌ صحيح**)[١].

وقد ذكر ذلك في (العواصم والقواصم) حيث قال: (**لأنَّه لم ينص عليه الأشعري**، وإنَّما أخذوه له من قوله بخلق الأفعال وعدم تأثير القدرة)[٢].

وأمَّا قول الإمام الأشعري من كتبه؛ فسوف أنقل مذهبه حيث وجدنا كلاماً في كتابه: (اللُّمع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبدع) يصرِّح فيه بجواز التَّكليف بما لا يطاق حيث قال: (فدلَّ ذلك على **جواز تكليف ما لا يطاق**)[٣].

ثمَّ قال: (فإن قال: أفكلَّفه ما لا يستطيع؟ قيل له: هذا كلام على أمرين: إن أردت بقولك أنَّه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا، **وإن أردت أنَّه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بضدِّه فنعم**)[٤].

وصرَّح في مكان آخر في كتابه اللُّمع؛ فقال: (**والدَّليل على جواز تكليف ما لا يطاق** من القرآن قوله تعالى للملائكة: ﴿أَنۢبِـُٔونِى بِأَسۡمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾[البقرة: ٣١])[٥].

= الأفكار، الآمدي، ٢/ ١٧٥، الهادي في أصول الدِّين، الخبَّازي الخجندي، ص: ١٩٨، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، السُّبكي، ١/ ٤٦١.

(١) إيثار الحقِّ على الخلق، ابن الوزير اليماني، ص: ٣٣٢.

(٢) العواصم والقواصم، ابن الوزير اليماني، ٧/ ٢٣٢، ٢٣٣.

(٣) اللُّمع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبدع، أبو الحسن الأشعري، ص: ٩٦.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ٩٩.

(٥) اللُّمع، الأشعري، ص: ١١٣.

وقال: (**وكلُّ مسألةٍ في تكليف ما لا يطاق** من الأمر بالزَّكاة مع عدم المال وغير ذلك من المسائل؛ فالجواب عنه كما أجبت به عن سؤالهم عن الأمر مع عدم الجارحة والتَّكليف مع وجود العجز)[١].

وقال في رسالته إلى أهل الثَّغر: (وكذلك الحكم في **تكليفهم الإيمانَ الذي علم الله أنَّهم لا يفعلونه**)[٢].

وقال في الإبانة: (**ويقال لهم: أليس قد قال الله تعالى:** ﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ﴾[القلم: ٤٢] **أليس قد أمرهم الله تعالى بالسُّجود في الآخرة؟**)[٣].

ونلاحظ أنَّ كلام الإمام في الإبانة وفي رسالته إلى أهل الثَّغر غير صريح، ونستطيع أن نقول إنَّه يؤخذ من لازمه، ولكن لازم المذهب ليس بمذهب، وعلى هذا يكون الصَّحيح على مذهب الأشعري هو جواز التَّكليف بما لا يطاق مع وقوعه شرعاً؛ لأنَّه استدلَّ على مذهبه بأنَّ القدرة تكون مع الفعل فتكون واقعة في جميع التَّكاليف الشَّرعيَّة.

وبذلك يتبيَّن أنَّ من نَقَلَ عنه عدمَ الجواز؛ فقد أخطأ وَوَهِمَ؛ لأنَّ نصَّ الإمام في اللُّمع صريح بالجواز؛ فلعلَّه لم يطَّلع على هذا الكتاب وظنَّ أنَّ من نسب إلى الإمام الجواز إنَّما هو من لوازم قوله في كلامه في بقيَّة كتبه كالإبانة والرِّسالة إلى أهل الثَّغر **وعلى كلِّ الأحوال فقد أخطأ في نقله.**

* * *

(١) المرجع السَّابق، ص: ١٠١.

(٢) رسالة إلى أهل الثَّغر، الأشعري، ص: ٢١٦.

(٣) الإبانة عن أصول الدِّيانة، الأشعري، ص: ٧٠.

* **المطلب الثالث ـ التحسين والتقبيح:**

الحُسْنُ لغةً هو الجَمَال، والحسَن هو عبارة عن كلِّ مستحسن من جهة العقل، أو من جهة الهوى أو من جهة الحس[(١)]، وأمَّا القبح؛ فيكون في الصُّورة والفعل؛ فإن كان في الصُّورة؛ فهو ما ناقض الحُسْنَ الذي هو الجمَال، وإن كان في الفعل؛ فهو ما ناقض الحسَنَ الذي هو الأمر المستحسن من جهة العقل أو الهوى أو الحس[(٢)].

وأمَّا في الاصطلاح فيختلف باختلاف المذاهب في مسألة التَّحسين والتَّقبيح، والخلاف هو مادَّة (الحَسَن) لا في (الحُسْن) وكذلك (القُبْح): فجاء في شرح المواقف تعريفهما بأنَّهما: (**القبيح** عندنا ما نهي عنه شرعاً نهي تحريم أو تنزيه، **والحسَن بخلافه** أي: ما لم ينه عنه شرعاً كالواجب والمندوب والمباح)[(٣)].

وهذه التَّعاريف إنَّما جاءت على مذهب من قال بأنَّ الحسن والقبح شرعيَّان لا علاقة للعقل فيهما، وهو المذهب المشهور عن الأشاعرة؛ فلذلك جاء التَّعريف موافقاً لأقسام الحكم التَّكليفي الخمسة.

ويؤكد هذا الشَّهرستاني حيث قال: (**الحسن**: ما أثنى الشَّارع على فعله، **والقبيح** ما ورد الشَّرع بذمِّ فاعله)[(٤)]، وهذا التَّعريف وإن لم يدخل فيه المباح إلَّا أنَّه جاء على منهج من ردَّ الحسن والقبح إلى الشَّرع دون العقل.

---

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور المصري، ١/ ٦٣٨، تاج العروس، الزُّبيدي، ٩/ ١٧٥.

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور المصري، ٣/ ٥، تاج العروس، الزُّبيدي، ٢/ ٢٠١.

(٣) انظر: شرح المواقف، الجرجاني، ٣/ ٢٦٨.

(٤) انظر: نهاية الأقدام في علم الكلام، الشَّهرستاني، ص: ٣٧٠.

وأمَّا من قال بأنَّ الحسَن والقبيح كما يدرك بالشَّرع؛ فإنَّه يدرك أيضاً بالعقل، وهو المذهب المشهور عن المعتزلة؛ فإنَّهم عرَّفوا الحسن بأنَّه: (**ما للقادر عليه فعله**)، وقيل: (**هو ما لا عقاب عليه**)، وقيل: (**ما هو إذا فعله القادر عليه استحق المدح**)[1]، وأمَّا القبيح: (**ما ليس للقادر عليه فعله**)، وقيل: (**ما يستحقُّ في فعله العقاب**)، وقيل: (**ما إذا فعله القادر عليه استحقَّ الذَّم**)[2]، وهذه التَّعاريف للحسن والقبيح جاءت على حسب مذهب من قال بأنَّ العقل يدرك حُسْنَ الأشياء وقُبْحَها، وهو المذهب المشهور عن أكثر المعتزلة والماتريديَّة.

ولكن يرى المحقِّقون من علماء المذهبين أنَّ الخلاف بين الفريقين ليس في مطلق الأفعال، وإنَّما محل النِّزاع هو نوع معيَّن من الأفعال، وذلك أنَّ الفريقين اتَّفقوا على أنَّ الأفعال تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوَّل: ما يرجع منها إلى ملائمة الغرض ومنافرته: ويعبَّر عن ملائمة الغرض بالمصلحة والمفسدة؛ فيقال: الحسن هو ما فيه مصلحة، والقبيح هو ما فيه مفسدة، وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما، والحسن والقبيح بهذا المعنى أمران اعتباريَّان يختلفان باختلاف الأشخاص؛ فقد يحسن فعل بالنِّسبة لشخصٍ لكونه موافقاً لغرضه بينما يكون هذا الفعل نفسه قبيحاً بالنِّسبة لغيره؛ إذا كان لا يلائم غرضه[3].

---

(١) المجموع في المحيط بالتَّكليف، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٢٣٩.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٢٣٩.

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: ٢١٠، شرح المواقف، الجرجاني، ٣/ ٢٦٩، الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، عبد الله جار النَّبي، ص: ٧.

الثَّاني: ما يرجع منها إلى كمال الصِّفة ونقصها: كالعلم والجهل؛ فيقال: العلم حسن بمعنى أنَّه لمن اتَّصف به كمالٌ وارتفاعُ شأنٍ، والجهل قبيح بمعنى أنَّه لمن اتَّصف به نقصان[1].

الثَّالث: ما يرجع منها إلى العقاب والثَّواب: كالطَّاعات والمعاصي؛ فالطَّاعات هي ما يطلق عليها الحسن، والمعاصي هي ما يطلق عليها القبيح[2].

والقسمان: الأوَّل والثَّاني اتَّفق العلماء على أنَّ العقل يدرك مدى الحسن والقبح فيهما؛ فالأوَّل: لأنَّ مآله إلى طبع كلِّ شخص على حِدَةٍ، والثَّاني: لاتِّفاق العقلاء عليه، وأمَّا الثَّالث: وهو ما يتعلَّق بالثَّواب كالطَّاعات والعقاب كالمعاصي؛ فهو محلُّ النِّزاع واختلفوا إلى مذاهب مختلفة.

أولاً ـ تحقيق مذهب أهل السنة والجماعة:

نقل عن أهل السُّنَّة والجماعة أنَّهم اتَّفقوا على أنَّ العقل لا يدرك حسن هذه الأفعال ولا قبحها، وأنَّ الذي يبيِّن حسنها وقبحها هو الشَّرع؛ فما ورد به الأمر فهو الحسن، وما ورد النَّهي عنه فهو القبيح، وهؤلاء نَفَوْا أن يكون للفعل في ذاته أي جهة محسِّنة أو مقبِّحة، والخلاصة أنَّهم يقولون بأنَّ الحسن والقبح شرعيَّان[3].

وما نريد تحقيقه في معرض الكلام عن أهل السُّنَّة والجماعة هو في نقطةٍ

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: ٢١٠، شرح المواقف، ٣/ ٢٦٩، الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، ص: ٧.

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص: ٢١٠، شرح المواقف، ٣/ ٢٦٩، الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، ص: ٧.

(٣) انظر: الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، ص: ٧.

دقيقةٍ جدّاً، وهي: هل يرى أهل السُّنَّة أنَّ حسن الأشياء وقبحها شرعيٌّ؛ فإذاً لا يترتَّب ثواب أو عقاب حتَّى يأتي الشَّرع بذلك، أم أنَّهم يرون أنَّ العقل قد يدرك حسن الأشياء وقبحها، ولكن لا ثواب حتَّى يأتي الشَّرع؟ ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ كلامنا هو عن محلِّ النِّزاع وليس عن غيره من الأقسام التي أشرت إليها.

الحقيقة نستطيع أن نقسم الآراء الواردة من قبل علماء أهل السُّنَّة إلى مذهبين:

المذهب الأوَّل: مذهب أكثر الأشاعرة:

الذي نُقِلَ عن الأشاعرة كمذهب من مذاهب أهل السُّنَّة والجماعة أنَّهم يرون أنَّ العقل لا مدخل له في التَّحسين والتَّقبيح، وعلى هذا فالعقل عند أهل السُّنَّة والجماعة لا يمكنه أن يدرك حكم الله في أفعال المكلَّفين إلَّا بواسطة الرُّسل وإنزال الكتب؛ فمن لم تبلغه الدَّعوة؛ فليس بمكلَّف بفعل شيءٍ أو تركه؛ فلا يثاب أحد أو يعاقب على فعل شيء أو تركه إلَّا بعد العلم عن طريق الرُّسل، ولا فرق في ذلك بين الأصول المتعلِّقة بالعقائد من الإيمان بالله والكفر به، وبين تلك الفروع التي تتعلَّق بأفعال المكلَّفين، وبنوا على هذه القاعدة نجاة من لم تبلغه الدَّعوة كأهل الفترة[1].

والحقيقة أنَّ أئمَّة الأشاعرة ـ للمتأمِّل في نصوصهم ـ يرون أنَّ العقل لا يدرك حسن الأشياء ولا قبحها؛ ولا يبيِّن حسنها وقبحها وثوابها وعقابها إلَّا الشَّرع، وعلى هذا الرَّأي كلٌّ من الباقلَّاني في التَّقريب، والشَّهرستاني في نهاية الأقدام، والإيجي في مواقفه، بل بالغ الإيجي فرأى أنَّ الشَّرع لو عكس القضيَّة فحسَّن ما قبَّحه وقبَّح

(١) الحسن والقبح بين أهل السُّنَّة والمعتزلة، ص: ٤، ٧.

ما حسَّنه لم يكن ذلك ممتنعاً وانقلب الأمر، وهو مذهب الجويني في الإرشاد، والغزالي في المنخول، والآمدي في الإحكام والأبكار، والبيضاوي في الطَّوالع، والبيجوري في شرحه على جوهرة التَّوحيد، وهو رأي البوطي في كبرى اليقينيَّات الكونيَّة[١].

واستدلُّوا بعدَّة أدلَّةٍ منها:

الأوَّل: لو كان طريقَ العلم بحسن شيءٍ من ذلك أو قبحه العقلُ لم يخلُ أن يكون معلوماً بضرورة العقل أو دليله، ومحال في كلاهما[٢].

الثَّاني: لو فرضنا وجود إنسان قد خُلِقَ تامّ الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلَّق بأخلاق قوم؛ ثمَّ عرضنا عليه أمرين: أحدهما: أنَّ الاثنين أكثر من الواحد، والثَّاني: أنَّ الكذب قبيح بمعنى أنَّه يستحقُّ من الله تعالى لوماً عليه لم يشك أنَّه لا يتوقَّف في الأوَّل ويتوقَّف في الثَّاني[٣].

الثَّالث: إنَّ العبد مجبورٌ في أفعاله، وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها

---

(١) انظر: التَّقريب والإرشاد، الباقلَّاني، ١/ ٢٧٩، نهاية الأقدام في علم الكلام، الشَّهرستاني، ص: ٣٧٠، المواقف، الإيجي، ٣/ ٢٦٢، الإرشاد في أصول الدِّين، الجويني، ص: ٢٥٨، المنخول في أصول الفقه، الغزالي، ص: ٨، الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، ١/ ١١٢، أبكار الأفكار، الآمدي، ٢/ ١٢٢، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، البيضاوي، ص: ٣٠٨، شرح جوهرة التَّوحيد للبيجوري، ص: ١٨٥، كبرى اليقينيَّات الكونيَّة، البوطي، ١٤٩.

(٢) التَّقريب والإرشاد، الباقلَّاني، ص: ٢٨١.

(٣) نهاية الأقدام في علم الكلام، الشَّهرستاني، ص: ٣٧٢.

بحسن ولا قبح اتِّفاقاً[١].

الرَّابع: لـو كـان قبـح الكذب ذاتيّاً لما تخلَّف عنـه؛ لأنَّ ما بالذَّات لا يزول واللَّازم باطل؛ فإنَّه قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبيٍّ بل يجب، ويذمُّ تاركه قطعاً، وكذا إذا كان فيه إنجاء متوعَّد بالقتل[٢]، وهذه بعض الأدلَّة التي استدلَّ بها الأشاعرة.

وقد طرح الآمدي إشكالاً على أدلَّة الأشاعرة كسؤال يطرح لمن يخالفونهم الرَّأي، والإشـكال هـو أنَّ الأشـاعرة يقرِّرون أنَّ فعل الله حسـن على كلِّ حال، وأفعـال العبـاد على رأيهـم مخلوقـة لله تعالى، ولا أثـر للقدرة الحادثـة فيها؛ فهي فعل الله تعالى؛ فتكون حسنةً بكلِّ حال؛ فكيف استقام ذلك مع قاعدتهم بالتَّحسين والتَّقبيح؟ [٣].

ثمَّ نقل الآمدي آراء أئمَّتـه وأصحابه من الأشاعرة؛ فمنهم من أجاب بأنَّ القدرة الحادثة مؤثِّرة في المقدور ومقتضيـة له حالاً، ومنهم من قال بالكسب من غير تأثير، وعليـه فالحكم بالتَّقبيح إنَّمـا هـو راجع إلى فعل العبد أو كسبه لا على فعل الله تعالى[٤]، ثمَّ أجاب الآمدي بجوابه هو ـ وكأنَّه لم يقتنع بهذين الجوابين اللَّذين نقلهما عن أصحابـه ـ وجواب الآمدي اعتمد فيـه على شـيءٍ مـن السَّـبر والتَّقسيم؛ فهو يرى أنَّ الأفعال لو كان منها شيءٌ قبيحاً لذاته؛ فإنَّه لا يخل إمَّا أن

---

(١) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ٣/ ٢٦٣.

(٢) المرجع السَّابق، ٣/ ٢٦٣.

(٣) أبكار الأفكار، الآمدي، ٢/ ١٢٤.

(٤) أبكار الأفكار، الآمدي، ٢/ ١٢٤.

يكون المفهوم من قبحه هو نفس ذات الفعل وإمّا لشيءٍ زائدٍ عليه، ثمَّ منع الآمدي أن يكون السَّبب في القبح ذات الفعل[١]، ثمَّ قسم الاحتمال الثَّاني ـ وهو أن يكون راجعاً إلى شيءٍ زائدٍ عليه ـ إلى أنَّ هذا الزَّائد إمَّا أن يكون صفة أو غير صفة، ومنع الآمدي أن يكون غير صفة؛ لأنَّ وصف العقل حينها به يكون ممتنعاً، وإن كان صفة؛ فإمَّا أن تكون ثبوتيَّة أو لا ثبوتيَّة، ويمتنع أن تكون ثبوتيَّة وإلَّا لزم أن تكون صفة لعدم كترك الحسن الواجب، أو أن يقوم معنى بمعنى؛ فيقوم القبح بالصِّفة الثُّبوتيَّة وكلاهما معنى وهو محال، ولا يجوز أن تكون لا ثبوتيَّة (عدميَّة)؛ لأنَّ القبح لا يكون صفة للعدم كالتَّرك مثلاً[٢].

وبذلك يتبيَّن بأنَّ أكثر الأشاعرة يمنعون أن يكون العقل مدركاً لحسن الأشياء وقبحها إلَّا بالشَّرع الذي يبيِّن ذلك، ولا ثواب ولا عقاب إلَّا بالشَّرع.

المذهب الثَّاني: مذهب الماتريديَّة وأهل الحديث وبعض الأشاعرة:

الذي اشتهر عن الماتريديَّة وأهل الحديث أنَّهم يقولون بالتَّحسين والتَّقبيح

---

(١) استدلَّ الآمدي على منع ذلك بثلاثة وجوه:

الأوَّل: هو أنَّ الإنسان قد يعقل ذات الفعل ولا يعقل كونه قبيحاً، كالكذب الذي فيه منفعة.

الثَّاني: أنَّه يلزم من ذلك أن يكون مماثل القبيح قبيح، وهذا ما لا ينطبق على كثير من الأمثلة، كالقتل المستحق فإنَّه يجب أن يكون قبيحاً لمماثلته للقتل غير المستحق في ذات الفعل.

الثَّالث: أنَّ أفعال العباد هي خلق لله تعالى كما قرَّر الأشاعرة ولو أنَّها ينطبق عليها القبح لذات الفعل لما خلقها الله لأنَّ المخالفين يزعمون بأنَّ الله لا يخلق القبيح. (انظر: الأبكار: ٢/ ١٢٥).

(٢) أبكار الأفكار، الآمدي، ٢/ ١٢٥.

العقلي، أي: أنَّهم يرون أنَّ بإمكان العقل أن يدرك حسن وقبح الأشياء باستقلاله دون الحاجة إلى الرُّجوع إلى الشَّرع، إلَّا أنَّ الماتريديَّة لا يرون أنَّ للعقل الحكمَ في التَّحسين والتَّقبيح، أي: أنَّ العقل لا يفرض ثواباً ولا عقاباً على الإنسان؛ فهؤلاء وافقوا المشهور عن المعتزلة بالتَّحسين والتَّقبيح العقلي وأنَّ العقل يدرك بمفرده حسن الأشياء وقبحها، ووافقوا المشهور عن أكثر الأشاعرة بأنَّ العقل لا حكم له في الثَّواب والعقاب.

وهذا المذهب هو الذي وجدناه في كتبهم؛ فذكره صدر الشَّريعة (٧٤٧هـ)[١] في التَّوضيح، وقرَّره علاء الدِّين البخاري (٧٣٠هـ)[٢] في كشف الأسرار، ونقله البياضي (١٠٩٨هـ)[٣] عن أبي حنيفة في إشارات المرام، وكذلك ذكره ابن عابدين (١٢٥٢هـ)[٤] في ردِّ المحتار، واللُّكنوي (١٢٢٥هـ)[٥] في فواتحه؛ وابن الهمام

---

(١) عبيد الله بن مسعود، صدر الشَّريعة، (٧٤٧هـ)، من علماء الحكمة والطَّبيعيَّات وأصول الفقه والدِّين، له: (تعديل العلوم)، و(التَّنقيح)، و(شرح التَّنقيح المسمَّى بالتَّوضيح)، وغيرها من الكتب. (معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٦/ ٢٦١).

(٢) عبد العزيز بن أحمد بن محمَّد، علاء الدِّين البخاري، (٧٣٠هـ)، فقيه حنفي من علماء الأصول، له: (كشف الأسرار شرح أصول البزدوي)، و(شرح المنتخب السَّامي). (الجواهر المضيَّة، ابن أبي الوفاء، ٢/ ٤٢٨).

(٣) أحمد بن حسن، البياضي، (١٠٩٨هـ)، ولد في استانبول، وولِّي قضاء حلب، وبروسه ومكَّة واستانبول، له: (إشارات المرام)، و(سوانح العلوم)، و(سوانح المطارحات). (معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٣/ ٢٠٨).

(٤) محمَّد أمين بن عمر، ابن عابدين، (١٢٥٢هـ)، فقيه الدِّيار الشَّاميَّة، وإمام الحنفيَّة في عصره، له: (ردُّ المحتار على الدُّرِّ المختار)، و(نسمات الأسحار على شرح المنار) وغيرها. (معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٢/ ١٩٢).

(٥) محمَّد عبد العلي بن محمَّد، اللُّكنوي، (١٢٢٥هـ)، عالم بالحكمة والمنطق، له: (تنوير =

(٨٦١هـ) في المسامرة شرح المسايرة، وهؤلاء من الماتريديَّة[1]، وذكر اللُّكنوي أنَّ بعض الماتريديَّة وافقوا الأشاعرة في قولهم ولم يسمِّهم[2].

بينما قرَّره من أهل الحديث كلٌّ من ابن تيميَّة وابن القيِّم، وقرَّرا أنَّه مذهب السَّلف والصَّحابة[3]، وهذا ما يفهم من كلام الرَّازي في المطالب العالية؛ فالرَّازي يرى أنَّ العقل يدرك حسن الفعل وقبحه قبل ورود الشَّرع، وهو مذهب الزَّركشي كما نقل عنه ذلك ابن الوزير اليماني[4].

واستدلَّ أصحاب هذا الرَّأي على مذهبهم بما يلي:

الأوَّل: إنَّ العقلاء قبل علمهم بالشَّرائع والنُّبوَّات مطبقين على حسن مدح المحسن، وحسن ذمِّ المسيء؛ فإنَّ من أحسن إلى محتاج؛ فذلك المحتاج يجد من صريح عقله حسن مدحه وذكره بالخير، ولو أساء رجل إليه؛ فإنَّه يجد من صريح عقله حسن ذمِّه، وهذا الحكم حاصل، سواء كان ذلك الإنسان مؤمناً يصدِّق

= المنار)، و(فواتح الرَّحموت شرح مسلَّم الثُّبوت) و(شرح السُّلَّم). (معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٢/ ٢٦٤).

(١) انظر: شرح التَّلويح، صدر الشَّريعة، ١/ ٣٥٥، كشف الأسرار، علاء الدِّين البخاري، ٤/ ٣٣٢، إشارات المرام، البياضي، ص: ٣٧، ردُّ المحتار، ابن عابدين، ٤/ ١٩٢، فواتح الرَّحموت، اللُّكنوي، ١/ ٢٣)، المسامرة شرح المسايرة، ابن الهمام، ص: ١٥١.

(٢) انظر: فواتح الرَّحموت، اللُّكنوي، ١/ ٢٦.

(٣) انظر: الرَّدُّ على المنطقيِّين، ابن تيميَّة، ٦/ ١٨٦، مدارج السَّالكين لابن قيِّم الجوزيَّة، ١/ ٢٣١.

(٤) انظر: المطالب العالية، الرَّازي، ٣/ ٢٨٩، وانظر: العواصم والقواصم، ٧/ ٣٢٣، إيثار الحقِّ على الخلق، ص: ٣٤٣.

بالأنبياء، أو لم يكن كذلك؛ فعلمنا أنَّ هذا الحسن مقرَّر في عقولهم(١).

الثَّاني: إنَّه لا معنى للقبيح الشَّرعيِّ إلَّا أنَّ الشَّرع يقول له: إنَّك إن فعلت الفعل الفلاني صرت معاقباً عليه؛ فيقول عقله: هل نقضي بوجوب الاحتراز عن العقاب أو لا نقضي بذلك؟ فإن قضي بذلك، فالحسن والقبح العقليَّان قد ثبتا، وإن لم يقض عقله بذلك؛ فحينئذٍ يحتاج إلى أن يوجب الشَّرع عليه الاحتراز عن العقاب، والكلام فيه كما في الأوَّل؛ فيلزم التَّسلسل، وهو محال(٢).

الثَّالث: إنَّه لا شكَّ أنَّ عندنا مطلوباً أو مكروهاً، ولا يجوز أن نقول: إنَّ كلَّ مطلوبٍ أو مكروهٍ إنَّما كان مطلوباً أو مكروهاً لأجل شيءٍ آخر، وإلَّا لزم التَّسلسل أو الدَّور؛ فلا بدَّ من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً لذاته، وبوجود شيء يكون مكروهاً لذاته، ثمَّ لَّما تأمَّلنا علمنا: أنَّ اللَّذَّة والسُّرور مطلوبان بالذَّات، وأنَّ الألم والغمَّ مكروهان بالذَّات؛ فهذا الحكم ثابت في محض العقول، سواء حُصِّلت الشَّريعة أو لم تحصَّل؛ فيثبت بما ذكرنا: أنَّ العقل يقضي بحسن بعض الأشياء وبقبح بعضها؛ فهذه الوجوه دالَّة على أنَّ الحسن والقبح بمقتضى العقل في حقِّ العباد معتبر(٣).

وهذه الأدلَّة الثَّلاثة هي أدلَّة عقليَّة استدلَّ بها الإمام الرَّازي على رأيه.

الرَّابع: لو كان الحسن والقبح لا يثبتان إلَّا بالشَّرع لتساوت الأفعال في نفس

---

(١) المطالب العاليـة، الرَّازي، ٣/ ٢٨٩، وقرَّر ابن القيِّم ما يشبـه هذا الدَّليل في مفتاح دار السَّعادة، ٢/ ٢، ٣.

(٢) المرجع السَّابق، ٣/ ٢٨٩.

(٣) المرجع السَّابق، ٣/ ٢٩٠.

الأمر؛ فأصبحت الصَّلاة والزِّنا متساويين قبل ورود الشَّرع[١].

الخامس: لو كان الحسن والقبح شرعيَّين؛ لكانت بعثة الرُّسل بلاءً على النَّاس وليس فيها أي فائدة للنَّاس؛ لأنَّ النَّاس غير مطالبين بشيءٍ قبل الشَّرع[٢].

واستدلُّوا بأدلَّةٍ نقليَّةٍ من القرآن الكريم ووجَّهوها بما يناسب رأيهم[٣].

وأمَّا قول الرَّازي بأنَّ القبح والحسن لا يجوز أن يطلقا على أفعال الله تعالى؛ فإنَّه يخالف أصحابه الأشاعرة في الحسن ويوافقهم في القبح، واستدلَّ الرَّازي على منع إطلاق الحسن والقبح على أفعال الله تعالى بعدَّة أدلَّة:

الأوَّل: إنَّ الذي عقلناه من معنى الحسن ما يكون نفعاً، أو مؤدِّياً إليه، والذي عقلناه من معنى القبح، ما يكون ضرراً، أو مؤدِّياً إليه، والرَّغبة في المنفعة، والرَّهبة عن المضرَّة إنَّما يعقل حصولهما في حقِّ من يصح عليه النَّفع والضَّرر، ولما كان ذلك في حقِّ الله تعالى محالاً، كان القول بثبوت الحسن والقبح في حقِّ الله محالاً[٤].

الثَّاني: إنَّه لو صحَّ القول بالقبح العقلي، لم يكن الله منعماً على أحدٍ من عبيده، وهذا باطل فذاك باطل، بيان الملازمة: أنَّ النِّعمة إنَّما تكون نعمة في حقِّ من يكون محتاجاً إليها متهيِّئاً لها؛ لأنَّ ما لا يكون كذلك لم يكن إيصال ذلك الشَّيء إليه، نعمة في حقِّه، إلَّا أنَّ الحاجة إليه والشَّهوة به مضرَّة؛ فيثبت أنَّ إيصال النِّعمة إليه

---

(١) انظر فواتح الرَّحموت شرح مسلَّم الثُّبوت، اللُّكنوي، ١/ ٢٦.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ١/ ٢٦.

(٣) انظر: مفتاح دار السَّعادة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ٢/ ٦، ٧، فإنَّه ذكر مجموعة من الآيات التي تدُلُّ على أنَّ الحسن والقبح عقليَّان.

(٤) المطالب العالية، الرَّازي، ٣/ ٢٩٠.

لا يمكن إلَّا إذا كان مسبوقاً بإيصال ضرر يساويه إليه، ومتى كان الأمر كذلك صارت هذه النِّعمة الحاصلة دافعةً لذلك الضَّرر السَّالف؛ فتصير هذه الواقعة كمن يجرح إنساناً ثمَّ يعالج جراحته، وكمن يغصب من إنسانٍ ديناراً، ثمَّ يعطيه ديناراً آخر، وإنَّه على هذا التَّقدير لا يكون ذلك إنعاماً، بل يكون محض العبث؛ فيثبت أنَّ القبح العقليَّ لو كان معتبراً في حقِّ الله تعالى، لوجب القطع بأنَّه تعالى غير منعم على أحدٍ من عبيده، بل كان يلزم أن يكون عابثاً في كلِّ ما فعل وخلق، ولما أجمع أهل الملل على أنَّه تعالى حكيم في فعله، منعم على عبيده علمنا أنَّ حكم العقل على الله تعالى بالحسن والقبح باطل[١].

ثانياً ـ تحقيق مذهب المعتزلة في الحسن والقبح:

يرى المعتزلة أنَّ للفعل في نفسه صفة محسِّنة يدركها العقل دون الرُّجوع إلى الشَّرع، ويرون أنَّ الأفعال لها جهة محسِّنة تقتضي مدح الفاعل وثوابه، أو جهة مقبِّحة تقتضي ذمَّاً وعقاباً، أي: أنَّهم يرون أنَّ العقل حاكم في قبح الأشياء وحسنها وأنَّ مرتكب القبيح معاقب، وأنَّ مرتكب الحَسَن مثابٌ دون الحاجة إلى أن يأتي رسول يقيم الحجَّة على النَّاس، ويسوّغ القاضي ضرورة وجود جهة محسِّنة أو مقبِّحة بأنَّنا لو نفينا وجود الجهة المحسِّنة والمقبِّحة؛ لتساوت الأفعال فيما بينها، ولم يكن حسن الشَّيء أولى من قبحه، ولا أن يكون قبيحاً أولى من الحسن، ولو قبح الفعل لوجوده فقط للزم قبح كلِّ فعل، ولو حسن الفعل لوجوده فقط لحسن كلُّ فعل، وللزم من ذلك كون الفعل قبيحاً حسناً في آنٍ واحدٍ وهذا فاسد[٢].

---

(١) المرجع السَّابق، ٣/ ٢٩٢.

(٢) المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، التَّعديل والتَّجوير، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٩.

غير أنَّ المعتزلة اختلفوا في هذه الجهة المحسِّنة والمقبِّحة على مذاهب وآراء:

المذهب الأوَّل: مذهب البغداديَّة:

يرى البغداديُّون من المعتزلة أنَّ الحسن والقبح إنَّما يكون لذات الفعل وعينه، لا لصفةٍ أو وجهٍ أو عارضٍ أو إضافةٍ تضاف إليه؛ فتصرفه إلى الحسن أو إلى القبح، وقد نقل هذا الرَّأي واشتهر عن البغداديِّين من المعتزلة[١].

ولم أجد من سمَّى علماءً من البغداديِّين قالوا بذلك إلَّا القاضي عبد الجبَّار؛ فإنَّه نقله عن أبي القاسم البلخي (الكعبي)[٢].

وقد ردَّ على هذا الرَّأي الكثير من العلماء للوازمه الفاسدة؛ فإنَّه يلزم على هذا الرَّأي أن يكون فعل من الأفعال حسناً دائماً أو قبيحاً دائماً ما دام أنَّ علَّة الحسن والقبح إنَّما هو ذات الفعل لا وجهاً عارضاً عليه، وهذا اللَّازم معلوم البطلان؛ لأنَّ الفعل قد يحسن لأمرٍ ما، وقد يقبح لآخر كالسَّجدة؛ فإنَّها إن كانت لله تعالى؛ فإنَّها من الحسن، وإن كانت لغيره؛ فإنَّها تقبح، وكذلك دخول الدَّار؛ فإنَّه إن كان بإذن من صاحبه؛ فإنَّه يحسن، وإن كان من دون إذن صاحبه؛ فإنَّه قبيح، وهذا يدلُّ على أنَّ الفعل ليس حسناً أو قبيحاً لذاته[٣].

ونتيجة لهذه اللَّوازم الفاسدة التي قد تنتج عن هذا القول؛ فقد ذكر المقبليُّ بأنَّ البغداديَّة من المعتزلة لا يمكن أن يقولوا بهذا القول البيِّنِ فسادُه، وأنَّه لا يمكن

---

(١) انظر: نظريَّة التَّكليف، عبد الكريم عثمان، ص: ٤٣٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٣١٠.

(٣) انظر: ثورة العقل (دراسة فلسفيَّة في فكر معتزلة بغداد)، عبد السَّتَّار عزّ الدِّين الرَّاوي، ص: ١٩٦.

أن يقول به أحد، وإنَّما قول البغداديَّة عند التَّحقيق إنَّما يرجع على رأي البصريَّة كما ذكر[١].

المذهب الثَّاني: مذهب بعض المعتزلة:

هذا المذهب نقله بعض الباحثين عن بعض المعتزلة دون أن يسمُّوا هؤلاء البعض[٢]، ولم أجد من سمَّاهم صراحة، ولكن الذي وجدته أنَّ بعض العلماء عمَّ هذا القول جميعَ المعتزلة، وناقش المعتزلة على أنَّ هذا القول هو قولهم:

قال السُّبكي: (وإمَّا شيء يوجب الحكم؛ فيكون المؤثِّر في الحكم **وصفاً حقيقيّاً، وهو قول المعتزلة** في الحسن والقبح وهو باطل)[٣].

وقال الرَّازي: (وإن كان الثَّاني كان المؤثِّر في ذلك الحكم وصفاً **حقيقيّاً**، وهذا هو قول المعتزلة في الحسن والقبح)[٤].

بينما نسبه اللُّكنوي إلى المتأخِّرين من المعتزلة دون أن يبيِّن أسماء هؤلاء المتأخِّرين، قال اللُّكنوي (١٢٢٥هـ): (وقال المتأخِّرون لا بل كلاهما **لصفةٍ حقيقيَّة**)[٥].

ويرى هؤلاء أنَّ حسن الأشياء وقبحها إنَّما يرجع إلى صفةٍ ثابتةٍ حقيقيَّةٍ في

---

(١) العلم الشَّامخ، المقبلي، ص: ١٩٧.

(٢) انظر: نظريَّة التَّكليف، عبد الكريم عثمان، ص: ٤٣٩، الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، عبد الله جار النَّبي، ص: ١١.

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج، السُّبكي، ١/ ٦٥.

(٤) المحصول في أصول الفقه، الرَّازي، ٢/ ١٠٦.

(٥) فواتح الرَّحموت شرح مسلَّم الثُّبوت، اللُّكنوي، ١/ ٢٥.

الأشياء لا أنَّه يرجع إلى عوارض وإضافات على الفعل، بل الفعل حسن أو قبيح لصفة ثابتة فيه لا تتبدَّل ولا تتغيَّر، ولا أجد هناك فرقاً واضحاً بيِّن الوضوح بين هذا الرَّأي والرَّأي المنسوب إلى البغداديَّة الذين قالوا بأنَّ الفعل إنَّما يقبح لذاته؛ فالتَّعبير بلفظ (الذَّات) أو لفظ (الصِّفة الحقيقيَّة) إنَّما يرجع إلى معنى واحد، وهو أنَّ صفة الحسن والقبح ثابتة في الفعل وحقيقيَّة فيه، سواء رجع بذلك إلى الذَّات أو إلى الصِّفة الحقيقيَّة، واللَّوازم الباطلة التي ألزمت لقول البغداديَّة تلزم على قول هؤلاء.

المذهب الثَّالث: مذهب أبي الحسين البصري:

نقل أكثر الباحثين مذهب أبي الحسين البصري على أنَّه يرى أنَّ القبيح إنَّما يقبح لصفةٍ تقتضي قبحه، ولم يثبت في الحسن صفة تقتضي حسنه، وإنَّما هو انتفاء صورة القبح عنه[1]، ولبيان مذهب أبي الحسين نُذكِّرُ بأنَّ أبا الحسين قسم أفعال المكلَّف إلى أقسام، أحدها: تقسيمها بحسب أحكامها في الحسن والقبح، وهذا القسم إمَّا أن يصدر عن الإنسان وهو ليس على حالة تكليف كفعل السَّاهي والنَّائم والمجنون وهذا لا يتَّسم بقبح أو حسن، وإمَّا أن يصدر وهو في حالة تكليف، وهو على ضربين:

الأوَّل: القبيح: أن يكون ممَّا ليس للقادر عليه المتمكِّن من العلم به أن يفعله، وإذا فعله كان فعله له مؤثِّراً في استحقاق الذَّمِّ، وهو نوعان:

---

(١) نقل ذلك عن أبي الحسين البصري كلٌّ من عبد الكريم عثمان وعبد الله جار النبي: نظريَّة التَّكليف، عبد الكريم عثمان ص: ٤٣٩، الحسن والقبح بين المعتزلة وأهل السُّنَّة، عبد الله جار النَّبي، ص: ١١.

أوَّلاً: صغير: وهو الذي لا يزيد عقابه وذمُّه على ثواب فاعله ومدحه.

ثانياً: كبير: وهو ما لا يكون لفاعله ثواب أكثر من عقابه ولا مساوٍ له، وهو على قسمين:

١ ـ ما يستحقُّ فاعله عقاباً عظيماً، وهو الكفر.

٢ ـ ما يستحقُّ فاعله عقاباً دون عقاب الكفر، وهو الفسق.

الثَّاني: الحسن: أن يكون ممَّا للقادر عليه المتمكِّن من العلم به فعله، وإذا فعله لم يكن له تأثير في استحقاق الذَّمِّ، وهو نوعان:

أوَّلاً: ما هو بمعنى **المباح** وهو ما لا يكون له صفة زائدة على حسنه تؤثِّر في استحقاق المدح والثَّواب، أو يكون له صفة زائدة على حسنه لها مدخل في استحقاق المدح وعندها:

إمَّا أن لا يكون للإخلال به مدخل في استحقاق الذَّمِّ، وهو **المندوب** وهو على ضربين:

١ ـ أن يكون نفعاً موصلاً إلى الغير على طريق الإحسان إليه؛ فيوصف بأنَّه فضل.

٢ ـ أن لا يكون نفعاً موصلاً إلى الغير، بل مقصوراً على فاعله؛ فيوصف بأنَّه مندوب إليه ومرغَّب فيه.

وإمَّا أن يكون لها مدخل في استحقاق الذَّمِّ، وهو ضربان أيضاً:

١ ـ الإخلال به بعينه مؤثِّر في استحقاق الذَّمِّ وهو الواب على التَّخيير كالكفَّارات، وهو نوعان:

ـ لا يراعى في استحقاق ذمِّ المخلِّ به ظنُّه لإخلال الغير به، وهو الواجب على الأعيان.

- يراعى ظنُّ المخلِّ به، وهو الواجب على الكفاية.

٢ - وأمَّا الضَّرب الثَّاني ممَّا يكون له مدخل في استحقاق الذَّمِّ؛ فلم يذكره أبو الحسين البصري[١].

ويعرف أبو الحسين البصري القبيح بأنَّه: (**ما ليس للمتمكِّن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله**)[٢]، أو هو: (**الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذَّمِّ**)[٣]، وكلمة (صفة) تدلُّ على أنَّ أبا الحسين يرى أنَّ القبيح إنَّما يقبح لصفة فيه، وللقبيح أوصاف كثيرة تدلُّ على قبحه منها أن يكون معصية، أو يكون محظوراً، أو يكون محرَّماً، أو يوصف بكونه ذنباً، أو يكون مكروهاً، أو مزجوراً عنه، ومتوعَّداً عليه[٤].

ثمَّ يعرِّف أبو الحسين الحسن بأنَّه: (**ما للقادر عليه المتمكِّن من العلم بحاله أن يفعله**)[٥]، أو هو: (**ما لم يكن على صفة تؤثِّر في استحقاق فاعلِهِ الذَّمَّ**)[٦]، أو: (**ما ليس له مدخل في استحقاق فاعلِهِ الذَّمَّ**)[٧]، وإذا لم يكن للحسن صفة زائدة على حسنه وصف بأنَّه مباح، وأمَّا إذا اختصَّ بصفةٍ زائدةٍ على حسنه، وكانت هذه

---

(١) المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري، ١/ ١٤٨.

(٢) المرجع السَّابق، ١/ ١٤٨.

(٣) المرجع السَّابق، ١/ ١٤٨.

(٤) المرجع السَّابق، ١/ ١٤٩.

(٥) المرجع السَّابق، ١/ ١٤٩.

(٦) المرجع السَّابق، ١/ ١٤٩.

(٧) المرجع السَّابق، ١/ ١٤٩.

الصِّفة صفة مدحٍ، ولكن لا يستحق للإخلال بها الذَّم وصف بأنَّه مندوب، وإذا كان على صفـة تؤثِّر في استحقاق الذَّمِّ على الإخـلال بـه من دون أن يمنـع مانـعٌ وُصِفَ بكونِهِ واجباً[1].

وهذا التَّقسيم للحسن من قبل أبي الحسين يدلُّ على أنَّه يرى أنَّ من الحسن ما يحسن لصفة فيه، ومنه ما يحسن لغير صفةٍ فيه، وهو يوافق في هذا الموقف غيره من البصريَّة أكثـر من أن يكون لـه مذهبه الخاص، ويثبت بذلك أنَّ من نَقَلَ عن أبي الحسين البصري مذهَبهُ ـ على أنَّه نفى الصِّفة المحسِّنة عن الحسن، وأنَّه اكتفى بمجرَّد انتفاء المقبِّح عن الحسن حتَّى يكون حسناً ـ غير صحيح وغير دقيق.

المذهب الرَّابع: مذهب أكثر البصريَّة:

يرى أبو علي الجبَّائي وأبو هاشم وأكثر البصريَّة أنَّ الجهة التي لأجلها كان الحسن حسناً والقبيح قبيحاً؛ هي أوصافٌ ووجوه اعتباريَّة وإضافيَّة، ويكون ذلك عندما يكون نفعاً مفعولاً بالنَّفس أو نفعاً مفعولاً بالغير إذا دُفِعَ ضرر بالغير أو عن الغير، أو كونه مستحقَّاً أو كون الكلام صدقاً أو أمراً بالحسن ونهياً عن القبيح، أو إرادة للحسن أو كراهة للقبيح، أو إسقاطاً لحقٍّ إلى ما شاكل ذلك[2].

وفي كلامهم إشكال عرضه القاضي عبد الجبَّار وهو أنَّ شيئاً ما؛ لو اجتمع فيه وجه الحسن ووجه القبح فأيُّهما يغلب على الآخر؟

وأجابا بأنَّ الحكم يكون للقبيح والغلبة له على الحسن، ومثَّلا[3] له بما قرَّره

---

(١) المرجع السَّابق، ١/ ١٥١.

(٢) المجموع في المحيط بالتَّكليف، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٢٣٩.

(٣) يريد: أبو علي وأبو هاشم الجبَّائي.

بعض الفقهاء في مسألة الحظر والإباحة فيما لو اجتمعا فالحكم يكون للحظر على الإباحة[١].

ومذهب القاضي عبد الجبَّار وإن كان موافقاً لأكثر أهل البصرة في رأيهم بأنَّ الجهة التي تحسِّن وتقبِّح إنَّما هي الوجوه والصِّفات الاعتباريَّة الإضافيَّة في الفعل؛ فإنَّ بعض من نقل عنه نقله موافقاً لمذهب أبي الحسين البصري الأوَّل[٢].

وهذا ما خالفه القاضي في كتبه؛ فإنَّه بيَّن أنَّ القبيح والحسن إنَّما يكتسبان هذه الصِّفة؛ لوقوعهما على وجوهٍ تجعلهما في الحسن أو القبح، يقول القاضي عبد الجبار:

(وقد علمنا أنَّ القبيح يقبح؛ **لوقوعه على وجوه نحو كونه كذباً وظلماً، وأمراً بقبيح، وجهلاً وإرادة لقبيح**، وكلُّ ذلك يقتضي فيه اختصاصه بحكم زائد على الوجود، وكذلك القول في الحسن)[٣].

المذهب الخامس: مذهب أبي عبد الله البصري[٤]:

ذهب أبو عبد الله البصري من المعتزلة إلى أنَّ الجهة المحسِّنة والمقبِّحة للأفعال

---

(١) المجموع في المحيط بالتَّكليف، ص: ٢٣٩.

(٢) انظر: الحسن والقبح عند أهل السُّنَّة والمعتزلة، عبد الله النَّبي، ص: ١١.

(٣) المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، التَّعديل والتَّجوير/ ص: ١٠، ١١، وانظر: شرح الأصول الخمسة، ص: ٣٠٩.

(٤) الحسين بن علي، أبو عبد الله البصري، (ت: ٣٦٩هـ)، يلقَّب بالجُعْل وبالكاغدي، وهو فقيه حنفي، ومن كبار أئمَّة المعتزلة البصريين، له: (نقض كلام ابن الرَّاوندي) و(الكلام) و(الإيمان). (انظر: الجواهر المضيَّة، ابن أبي الوفاء، ٤/ ٦٣).

والأشياء تعود إلى غرض يكون فيهما على أن تزول عنهما وجوه القبح، وجوَّز أن يكون فيهما وجه يحسِّن أو يقبِّح ويكون مشروطاً بزوال وجوه القبح عنه كما يشرط استحقاق الذَّم والمدح بشروط ترجع إلى الفاعل نفياً وإثباتاً؛ فيكون تأثير هذا الوجه بخلاف تأثير العلل التي لا يقف الإيجاب على شروط فيها لم تكن هذه الوجوه عللاً في الحقيقة[1].

ويرى القاضي بأنَّ هذا الشَّرط ـ وهو انتفاء وجوه القبح ـ هو ما يمنع أن يكون هذا الوجه بمثابة العلَّة، ولو فرض وجه مستقلٌّ عن شرط من الشُّروط لم يختلف عن العلَّة، ولذلك يرى القاضي ـ بناءً على أصول أبي عبد الله ـ أنَّ ما كان هذا حاله لا يجوز أن يشترط بغيره؛ ولذلك لم يشترط في وجوه القبح زوال وجوه الحسن لَمَّا كان للقبيح وجه في الحقيقة يستقل بنفسه، على خلاف الحسن الذي يعدُّ حسناً بانتفاء وجوه القبح عنه كما هو الشَّرط المقرَّر سابقاً[2].

وهكذا يرى القاضي أنَّه على هذا القول لا يرد الإشكال الذي وقع في كلام ورأي أبي علي الجبَّائي وابنه في رأيهما؛ لأنَّ الحسن على هذا الرَّأي إنَّما هو نفي استحقاق الذَّم به، وهذا لا يحتاج فيه إلى وجه؛ لأنَّه نفي، والذي يحتاج إلى وجه إنَّما هو الإثبات وليس النَّفي[3].

الفرق بين مذهب المعتزلة ومذهب الماتريديَّة وأهل الحديث وبعض الأشاعرة:

يتجلَّى الفرق بين المعتزلة وبين موافقيهم من أهتل السُّنَّة (الماتريديَّة وأهل

(١) المجموع في المحيط بالتَّكليف، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٢٣٩.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٢٣٩، ٢٤٠.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٢٤٠.

الحديث وبعض الأشاعرة كالرَّازي والزَّركشي) في نقطتين:

الأولى: إنَّ العقل عند المعتزلة حاكم مطلقاً بالحسن والقبح على أفعال الله تعالى وعلى العباد، أمَّا على الله تعالى؛ فلأنَّ الأصلح واجب على الله تعالى بالعقل؛ فيكون تركه قبيحاً من الله تعالى، والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكماً بالحسن والقبح ضرورة، وأمَّا على العباد؛ فلأنَّ العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويبيحها ويحرِّمها من غير أن يحكم الله تعالى فيها بشيءٍ من ذلك.

وعند القائلين بالحسن والقبح من أهل السُّنَّة الحاكمُ بالحسن والقبح هو اللهُ تعالى، وهو متعالٍ عن أن يحكم غيره، وعن أن يجب عليه شيء، وهو خالق أفعال العباد، جاعلٌ بعضَها حسناً وبعضَها قبيحاً، وله في كلِّ قضيَّةٍ كلِّيَّةٍ أو جزئيَّةٍ حكم معيَّن، وقضاء مبين، وإحاطة بظواهره وبواطنها، وقد وضع فيها ما وضع من خيرٍ أو شرٍّ، ومن نفع أو ضرٍّ، ومن حسن أو قبح[1].

الثَّاني: إنَّ العقل عند المعتزلة يوجب العلم بالحسن والقبح بطريق التَّوليد بأن يولِّد العقل العلم بالنَّتيجة عقب النَّظر الصَّحيح، وعند القائلين بالحسن والقبح من أهل السُّنَّة العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك، إذ كثير ممَّا حكم الله تعالى بحسنه أو قبحه لم يطَّلع العقل على شيءٍ منه، بل معرفته موقوفة على تبليغ الرُّسل، لكن البعض منه قد أوقف الله تعالى العقل على أنَّه غير مولِّد للعلم، بل أجرى عادته بخلق بعضه من غير كسب، وبعضه بعد الكسب[2].

❑ ❑ ❑

(١) انظر بشيء من التَّصرُّف: شرح التَّلويح على التَّوضيح، صدر الشَّريعة الحنفي، ١/ ٣٥٧.

(٢) المرجع السَّابق، ١/ ٣٥٧.

الفصل الثالث
الخطأ في نسبة الآراء إلى أصحابها في النبوات

وفيه مبحثان:

* المبحث الأول: النبوة ومكانتها واكتسابها.

* المبحث الثاني: النبي ﷺ (مكانته، أدلة نبوته وحجيتها).

الفصل الثالث
الخطأ في نسبة الآراء في النبوات

المبحث الأول
النبوة ومكانتها واكتسابها

تكاد تتَّفق المصادر والمعاجم اللُّغويَّة على أنَّ لفظ (النَّبي) ينقسم من حيث الاشتقاق اللُّغوي إلى ثلاثة معان:

الأوَّل: أن يكون مشتقَّاً من النَّبأ وهو الخبر، وقد سمِّي به؛ لإنبائه عن الله تعالى؛ فهو المنبئ، وهو حينئذٍ فعيل بمعنى فاعل مهموز اللَّام؛ وعليه فيكون جمعه نبآء[(١)].

والثَّاني: أن يكون مشتقَّاً من النَّبْوة وهي الارتفاع، سمِّي به لعلوِّ شأنه؛ فهو فعيل بمعنى مفعول، ويكون الجمع أنبياء[(٢)].

والثَّالث: أن يكون مشتقَّاً من النَّبي وهو الطَّريق، سمِّي به؛ لأنَّه الطَّريق إلى الله[(٣)].

وأمَّا تعريف النُّبوَّة أو النَّبيِّ في الاصطلاح الشَّرعي؛ فقد عرَّف الآمدي النُّبوَّة؛

---

(١) انظر: لسان العرب، المصري، ١/ ١٥٦، مختار الصَّحاح، الرَّازي، ٦٤٢، كشَّاف اصطلاحات الفنون، التَّهانوي، ص: ١٦٨١.

(٢) انظر: مختار الصَّحاح، الرَّازي، ٦٤٤، كشَّاف اصطلاحات الفنون، التَّهانوي، ١٦٨١.

(٣) انظر: كشَّاف اصطلاحات الفنون، التَّهانوي، ١٦٨١.

فقال: (**عبارة عن قول الله تعالى لمن اصطفاه: إنَّك رسولي**)[١].

وعرَّف السَّهرندي (١٠٣٤هـ)[٢] النَّبيَّ بقوله: (اعلم أنَّ النَّبيَّ عند المتكلِّمين من قال له الله: **أرسلتك إلى قوم كذا، أو إلى كافَّة النَّاس، أو بلِّغهم عنِّي، أو نحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك إليهم ونبِّئهم**)[٣].

وأمَّا الفرق بين النَّبيِّ والرَّسول؛ ففيه أقوال أهمُّها:

الأوَّل: إنَّهما مترادفان؛ فكلُّ نبيٍّ رسـول، وكلُّ رسولٍ نبي، وذهب إلى هذا المذهب الآمدي من الأشاعرة، والقاضي عبد الجبَّار من المعتزلة[٤].

الثَّاني: الرَّسول هو صاحب الوحي بواسطة الملك، والنَّبيُّ هو الذي تكون نبوَّته إلهاماً أو مناماً، وهو مذهب النِّيسابوري صاحب غرائب القرآن[٥].

الثَّالث: النَّبيُّ من أوحي إليـه بشـرع وإن لم يؤمر بتبليغـه، والرَّسـول مـن أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه، وهو مذهب ابن أبي العزِّ الحنفي، واللَّقَّاني[٦].

---

(١) المبين شرح ألفاظ المتكلِّمين، الآمدي، ١٢٢.

(٢) أحمد بن عبد الأحد، السَّهرندي، (ت: ١٠٣٤هـ)، من علماء الهند، الدَّاعين إلى نبذ البدع، ولقِّب بمجدِّد الألف الثَّاني، ولد وتوفِّي في سهرند، له: (المبدأ والمعاد)، و(المعارف اللَّدنيَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٣/ ٢٨٠).

(٣) إثبات النُّبوَّة، أحمد الفاروقي السَّهرندي، ص: ٦، وانظر: كشَّاف اصطلاحات الفنون، التَّهانوي، ص: ١٦٨١.

(٤) انظر: غاية المرام، الآمدي، ص: ٣١٧، شرح الأصول الخمسة، ص: ٥٦٧.

(٥) انظر: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدِّين النِّيسابوري، ١/ ٢٤٣.

(٦) انظر: شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العزِّ الحنفي، ص: ٦٥، شرح الجوهرة، البيجوري، ص: ١٢٧.

الرَّابع: النَّبيُّ من أتاه الوحي من الله ﷻ ونزل عليه الملك بالوحي، والرَّسول من يأتي بشرع على الابتداء أو ينسخ بعض أحكام شريعة قبله؛ فالنَّبيُّ أعمُّ من الرَّسول، وهو مذهب البغدادي وابن عاشور [١].

الخامس: الرَّسول من له كتاب، والنَّبيُّ من لا كتاب له، وقال بهذا الزَّمخشري [٢].

* * *

*** المطلب الأوَّل ـ مكانة النُّبوَّة:**

محلُّ الخلاف في هذه المسألة راجع إلى موازنة الأفضليَّة بين النَّبيِّ والحكيم (الفيلسوف) والولي، وفيه مذاهب نقلت عن العلماء؛ فمنهم من ذهب إلى أنَّ النَّبيَّ أفضل من هؤلاء، وهم جمهور الإسلاميِّين من المتكلِّمين وغيرهم، ومنهم من قال: إنَّ الحكيم والفيلسوف أفضل من النَّبيِّ، وينسب هذا القول إلى فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا، ومنهم من قال: بأنَّ الوليَّ أفضل من النَّبيِّ، وينسب هذا القول إلى بعض الصُّوفيَّة، وسأقوم بتحقيق هذه المسائل وتحريرها وبيان مدى صحَّة هذه النِّسبة إلى قائليها، والرَّدِّ على من أخطأ عليهم في ذلك.

أولاً ـ مكانة النبوة عند الفلاسفة:

نسب إلى الفلاسفة وخاصّةً الفارابي وابن سينا القول بأنَّ الفيلسوف أفضل من النَّبيِّ، وأنَّهم يضعون النَّبيَّ في منزلة دون منزلة الفيلسوف؛ لأنَّ وصول الأوَّل يكون عن طريق المخيِّلة (الوحي)، في حين أنَّ الثَّاني يصل عن طريق العقل والتَّأمُّل.

---

(١) انظر: أصول الدِّين، البغدادي، ص: ١٥٤، التَّحرير والتَّنوير، ابن عاشور، ١٧/ ٢٩٧.

(٢) انظر: الكشَّاف، الزَّمخشري، ٣/ ١٨، ١٩.

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (**كما يقول كثير من الفلاسفة: إنَّ الفيلسوف أعظم من النَّبيِّ؛ فإنَّ هذا قول الفارابي**)[١].

ويقول في موضع أخر: (**ومنهم... كما يقوله الفارابي وأمثاله، ويجعلون الفيلسوف أفضل من النَّبيِّ**)[٢].

ونسبه ابن القيِّم إلى طائفةٍ من الفلاسفة ولم يحددهم؛ فقال: (**وطائفة من الفلاسفة تقول: إنَّ الفيلسوف أفضل من النَّبيِّ**، وأكمل منه بناء على هذا الأصل الملعون)[٣].

والحقيقة أنَّ هذا النَّقل فيه نظر، وخاصَّة فيما يتعلَّق بالفارابي وابن سينا، إذ لا نستطيع أن ننفي النِّسبة هذه عن كلِّ الفلاسفة؛ فقد يوجد بينهم من يقول بهذا، ولكن هذه النِّسبة اشتهرت عن هذين الاثنين دون غيرهم، وأبيِّن مدى صحَّة هذه النِّسبة إليهم.

نسبة القول بتفضيل الفيلسوف على النَّبيِّ إلى الفارابي:

اتَّهم البعض الفارابي بأنَّه يُنْزِل من منزلة النَّبي؛ فيضعها دون منزلة الفيلسوف، ذلك أنَّه يقول بأنَّ النَّبيَّ يصل إلى المعلومات عن طريق المخيِّلة التي هي الوحي، وأنَّ الثَّاني يصل إليها عن طريق العقل والتَّأمُّل، ولا شكَّ أنَّ الشَّيء إذا تمَّ التَّوصُّل إليه بجهد نظر واستدلال؛ فإنَّه يكون أشرف من الذي يتوصَّل إليه بطرقٍ يسيرةٍ كالخيال والوحي.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٢/ ١٦٧.

(٢) المرجع السَّابق، ١٦/ ٤٤٠.

(٣) مختصر الصَّواعق المرسلة، ابن القيِّم، ٣/ ١١٥٧.

والفارابي فضَّل المعلوماتِ العقليَّةَ على المعلومات المتخيَّلة، ولكنه عندما فضَّل المعلومات العقليَّة على المعلومات المتخيَّلة؛ فإنَّما كان ذلك في نظريَّته للمعرفة، إذ إنَّ العقل عنده يدرك الماهيَّات، أمَّا الحواس أو التَّخيُّل فلا تدرك إلَّا الهويَّات أو الأشخاص، ولذلك لا ترقى إلى مرتبة العقل في الإدراك[١].

والفارابي لا يرى أنَّ العقل يدرك الماهيَّات أو المثل عن طريق الحواس التي تدركها من الأشياء الخارجيَّة، بل بواسطة الفيض الإلهي، وما دام أنَّ قوَّة التَّخيُّل تستمدُّ المعلومات من العقل الفعَّال، وأنَّ العقل يستمدُّها أيضاً من العقل الفعَّال؛ فقد ساوى بينهما الفارابي، ما دام مصدرهما واحداً، ذلك أنَّ قيمة الحقيقة لا ترتبط بالطَّريق الذي وصلت إلينا منه، بل بالأصل الذي أخذت عنه، والنَّبيُّ والفيلسوف يرتشفان من معين واحد، ويستمدَّان علمهما من مصدرٍ رفيع، والحقيقة النَّبويَّة والحقيقة الفلسفيَّة هما على السَّواء نتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الإلهي على الإنسان عن طريق التَّخيُّل أو التَّأمُّل[٢].

والفارابي يقرِّر في مكان آخر أنَّ النَّبيَّ مثل الثَّاني (الفيلسوف) يمكنه أن يصل إلى العالم العلوي بواسطة العقل؛ فإنَّ فيه قوَّة فكريَّة مقدَّسة تمكِّنه أن يصل إلى العالم العلوي حيث يتقبَّل الأوامر الإلهيَّة؛ فلا يصل النَّبيُّ إلى الوحي عن طريق المخيِّلة فحسب، بل بما فيه من قوى عقليَّة عظيمة[٣] وفي ذلك يقول الفارابي:

---

(١) انظر: الفلسفة الطَّبيعيَّة والإلهيَّة عند الفارابي، زينب عفيفي، ص: ٤٣٨.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٤٣٨.

(٣) انظر: رسالة في إثبات المفارقات، الفارابي، ص: ٨، وانظر: في الفلسفة الإسلاميَّة، إبراهيم مدكور، ص: ١٠٠، ١٠١.

(**العقل الهيولاني** ـ يريد عقل النَّبي ـ **وإن كان قدسيًّا؛ فإنَّه مستعدٌّ لأن يصير عقلاً بالفعل أتم**، وإذا كان العقل الهيولاني قد يتَّصل بالمفارق من دون استعمال فكرٍ ولا خيال؛ فلأن يتَّصل به العقل بالفعل أوجب)[1].

ويريد الفارابي بهذا النَّصِّ أنَّ عقل النَّبيِّ يستطيع أن يدرك المعلومات بالعقل دون الاعتماد على الوحي وحدَه، وأنَّه إذا كان يعتمد على الوحي كمصدر؛ فإنَّه من باب أولى أن يستعمل العقل في الوصول إلى المعلومات.

ويؤكِّد ذلك الفارابي بقوله:

(**فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعَّال يفيضه العقل الفعَّال إلى عقله المنفعل بتوسُّط العقل المستفاد، ثمَّ إلى قوَّته المتخيِّلة؛ فيكون بما يفيض منه إلى قوَّته المتخيِّلة نبيًّا منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيَّات** بوجود يفعل فيه الإلهي، وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانيَّة وفي أعلى درجات السَّعادة... فهذا أوَّل شرائط الرَّئيس)[2].

ومراد الفارابي بالرَّئيس الأوَّل لمدينته الفاضلة النَّبي، وقد بين ذلك بقوله عند بيانه للأشياء التي لابدَّ لأهل المدينة أن يعلموها: (**ثمَّ الرَّئيس الأوَّل وكيف يكون الوحي**)[3]، وبيَّنها أيضاً في كتابه الملَّة؛ فقال: (**فإنَّ الرَّئيس الأوَّل** الفاضل إنَّما تكون مهنته ملكيَّة مقرونة **بوحي من الله إليه**)[4].

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ٨.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص: ١٢٥، ١٢٦.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ١٤٦.

(٤) الملَّة، الفارابي، ص: ٤٤.

فالحكيم إذا أراد الاتِّصال بواسطة العقل؛ فإنَّه سيكون في موضع أدنى من النَّبيِّ الذي لا يتحتَّم عليه هو أن ينقل تجربة عقلانيَّة في صور، والذي مخيِّلته متَّحدة بصورة مباشرة مع العقل الفعَّال.

فالنَّبيُّ يتمتَّع بامتيازٍ لا يتمتَّع بـه الفيلسوف، وللنَّبيِّ رسالـة مبلَّغـة لجميع البشر وهو مفهوم من قبل الجميع، وذلك لأنَّـه يتوجَّـه إلى عموم النَّاس، والنَّبيُّ يحمل دلالتين: النُّبوَّة والفلسفة معاً؛ لأنَّه تمكَّن من اقتناص الحالتين؛ فإذا قيس الأمر من هذه الزَّاوية؛ فإنَّ النَّبيَّ أرقى رتبة في المعرفة من الفيلسوف، ومن هنا يكون النَّبيُّ جامعاً للسَّعادتين، بينما يكون الفيلسوفُ مفتقراً إلى واحدة منهما[١].

وهكذا يمكن القول بأنَّ الفارابي لم ينقص من قدر النَّبي، بل فضَّل النَّبيَّ على الفيلسوف، ونستطيع أن ننفي أن يكون الفارابي قد وضع مرتبة النُّبوَّة تحت مرتبة الفلسفة، وهو يصرِّح بأنَّ مرتبة الرَّئيس الأوَّل هي أكمل المراتب وأعلاها، ونفى هذه النِّسبة عنه الدُّكتور عبده الحلو؛ فقال: (**وليس دقيقاً ما ادَّعاه بحقِّه الغزالي** وبعده ابن طفيل من أنَّه جعل الفلسفة أفضل من النُّبوَّة)[٢].

نسبة القول بتفضيل الفيلسوف على النَّبيِّ إلى ابن سينا:

يُلْحِق الكثير من الباحثين ابن سينا بشيخه الفارابي في هذه المسألة ويتَّهمونه بالاتِّهام ذاته، وممَّن نسب ذلك إلى ابن سينا ابنُ تيميَّة حيث يقول: (ومنهم من يفضِّل الفيلسوف على النَّبي ويزعمون أنَّ النُّبوَّة مكتسبة... هذا كلام ابن سينا

---

(١) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص: ١٢٥، الملَّة، الفارابي، ص: ٦٦، السِّياسة المدنيَّة، الفارابي، ص: ٨٠.

(٢) الوافي في تاريخ الفلسفة العربيَّة، عبده الحلو، ص: ١٤٠.

وأمثاله في النُّبوة)[١].

لكن الأمـر عند ابن سينا أسهل منه عند الفارابي، ذلك أنَّ ابن سينا صرَّح بأفضليَّة النَّبيِّ على غيره في رسالة ألَّفها في هذا الموضوع وهي رسالة إثبات النُّبوَّات حيث يقول: (**فإذن النَّبي يسود ويرؤس جميع الأجناس التي فضلهم**)[٢].

ويؤكِّد ابن سينا هذا الكلام في معرض حديثه عن الوليِّ والنَّبيِّ والفرق بينهما، وأنَّ مقام النَّبيِّ فوق مقام الولي[٣]، ويبيِّن أنَّ السَّبب في تفوُّق النَّبيِّ على غيره هو كمال قوَّته النَّظريَّة والعمليَّة والتي لم تتهيَّأ لغيره[٤]، ويؤكِّد أنَّ علم الأنبياء أشرف من علم غيرهم[٥].

وابن تيميَّة الذي نسب تفضيل الفيلسوف على النَّبي إلى ابن سينا نفاه عنه في شـرح الأصفهانيَّـة فقـال: (فعقلاؤهم كابـن سـينا وأمثالـه يفضِّل النَّبيَّ على الفيلسوف)[٦].

وأكَّد الدُّكتور محمَّد يوسف موسى ذلك؛ فيقول عن رأي كلٍّ من الفارابي وابن سينا: (**وحرصوا لهذا على جعل النَّبيِّ أعلى منزلةً من الفيلسوف**، ما دام هو

(١) منهاج السُّنَّة النَّبويَّة، ابن تيميَّة، ٨/ ٩.

(٢) رسالة إثبات النُّبوَّات، ابن سينا، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطَّبيعيَّات، ص: ١٢٣، ١٢٤.

(٣) انظر: تفسير سورة الأعلى، ابن سينا، ص: ٩٩، العلم اللَّدني، ابن سينا، ص: ١٩٧.

(٤) تفسير سورة الأعلى، ابن سينا، ص: ٩٩.

(٥) العلم اللَّدني، ابن سينا، ص: ١٩٧.

(٦) شرح العقيدة الأصفهانيَّة، ابن تيميَّة، ص: ٢١٣.

نبيّاً وفيلسوفاً معاً، بكمال قوّته المتخيِّلة وقوّته النَّظريَّة)[١].

كما أكَّد ذلك الدُّكتور سيِّد حسين نصر؛ فقال في نقل مذهب ابن سينا: (وهكذا يتميَّز النَّبيُّ عن الحكماء والأولياء؛ لأنَّ تلقِّيه للمعرفة من العقل الإلهي تامٌّ وكاملٌ، على حين أنَّ تلقِّيهم له جزئي، وثانياً: لأنَّه يجيء بشريعةٍ وينظم الحياة العمليَّة للأفراد والمجتمعات، في حين أنَّ الحكماء والأولياء يسعون وراء العلم والتَّكامل الذَّاتي، دون أن تكون لهم وظيفة تشريعيَّة؛ **فهم بناء عليه دون الأنبياء مرتبة**)[٢].

وهذه النُّقول عن ابن سينا وغيره تبيِّن أنَّ ابن سينا لا يقول بأنَّ الفيلسوف أو غيره أفضل من النَّبي.

ثانياً ـ مكانة النبوة عند أهل السنة والجماعة:

انعقد الاتِّفاق بين أهل الإسلام على أنَّ الأنبياء أفضل من الأولياء الذين ليسوا بأنبياء، وأنَّه لا يجوز تفضيل أحد من الأولياء على أحدٍ من الأنبياء.

قال الآمدي (٦٣١هـ): **(والوليُّ لا يكون أفضل من النَّبيِّ بالإجماع)**[٣].

ولم يخالف في ذلك إلَّا ما ينسب إلى بعض الصُّوفيَّة من أنَّهم خالفوا في هذه المسألة؛ فادَّعوا أنَّ الوليَّ أفضل من النَّبيِّ؛ لأنَّ الوليَّ يأخذ الولاية من الله من غير واسطة، والنَّبيُّ يأخذها بواسطة[٤]، وقد نقلت هذه النِّسبة عن مجموعةٍ من أعلام

(١) بين الدِّين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمَّد يوسف موسى، ص: ٦١.

(٢) ثلاثة حكماء مسلمين، سيِّد حسين نصر، ص: ٥٨.

(٣) أبكار الأفكار، الآمدي، ٥/ ١٧٤.

(٤) انظر: الموسوعة الفقهيَّة الكويتيَّة، ٤٥/ ١٧٨.

الأمَّة، ومنهم: الباقلَّاني والحكيم التِّرمذي وابن عربي وسأحقِّق هذه النِّسبة وأبيِّنها:

نسبة القول بتفضيل الولي على النَّبي إلى الباقلاني:

نقل هذا الرَّأي عن الباقلَّاني (٤٠٣هـ) ابن حزم الظَّاهري (٤٥٦هـ) في فِصَله؛ فقال: (**ورأيت الباقلَّاني يقول: جائز أن يكون في هذه الأمَّة من هو أفضل من رسول الله ﷺ من حين بعث إلى أن مات**)[١].

ولم أجد في كتب الباقلَّاني الموجودة أنَّه قال بهذا الكلام أو بما يشابهه، ولكن وجدت ما ينقضه؛ فإنَّه لم يُجِزْ أن تكون كرامات الأولياء من جنس معجزات الأنبياء مطلقاً، وهذا تقديم للنُّبوَّة على الولاية[٢]، ويدلُّ على هذا أنَّه صرَّح في أنَّ الأولياء لا يستطيعون على مثل كلِّ معجزات الأنبياء[٣].

ولكن العبارة التي نقلها ابن حزم الظَّاهري (٤٥٦هـ) تدلُّ بما يفهم منها أنَّه لم يقل بذلك تصريحاً أو واقعاً، وإنَّما قالها على سبيل الجواز العقلي، ووجدت للباقلَّاني أنَّه جوَّز في العقل أن يدَّعي ملك من الملائكة الرُّبوبيَّة ولكن إخبار الله تعالى عن عدم حصول معصية منهم نفت ذلك.

يقول الباقلَّاني: (والذي يجب أن يقال عندنا في هذا أنَّ ما ذكره هؤلاء القوم **لا يمنع أن يكون في طباع الملائكة شهوة لدعوى الرُّبوبيَّة، ولا يمتنع عندنا أن** يدَّعي منهم مدَّع الرُّبوبيَّة من جهة العقل لولا الإجماع على منع ذلك ووصف الباري ﷻ لهم بالنِّهاية في الطَّاعة والمعرفة)[٤].

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ٥/ ١٢٥.

(٢) البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، الباقلَّاني، ص: ٥.

(٣) البيان، الباقلَّاني، ص: ٤٨.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ١٠٣.

والأرجح أنَّ الباقلَّاني لا يقول بوجود وليٍّ على الواقع أفضل من النَّبيِّ وأكثر ما يمكن أن يقال عنه أنَّه يجوِّزه عقلاً فقط، ولا يراه واقعاً؛ قياساً على النَّصِّ الذي جوَّز فيه أن يدَّعي ملك من الملائكة الرُّبوبيَّة مع أنَّهم لا يعصون الله ما أمرهم.

نسبة القول بتفضيل الوليِّ على النَّبيِّ إلى الحكيم التِّرمذي (٣٢٠هـ)[١]:

تكلَّم الحكيم التِّرمذي عن نظريَّته في الولاية والنُّبوَّة في كتابه (ختم الأولياء)، ويعرف أيضاً بـ: (ختم الولاية)، وقوله بأنَّ الوليَّ أفضل من النَّبيِّ ألزموه إيَّاه إلزاماً ولم يصرِّح هو في ذلك.

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (**وادَّعى أنَّ خاتم الأولياء أكمل في العلم بالله من خاتم الأنبياء**)[٢].

وقال الذَّهبي (٧٤٨هـ): (قال أبو عبد الرَّحمن السُّلمي: ... وقالوا: زعم أنَّ للأولياء خاتماً، **وأنَّه يفضِّل الولاية على النُّبوَّة**)[٣].

وقال خير الدِّين الزِّركلي(١٣٩٦هـ)[٤]:.................................

(١) محمَّد بن علي بن الحسن، الحكيم التِّرمذي، (ت: ٣٢٠هـ)، باحث صوفي عالم بالحديث وأصول الدِّين، له: (نوادر الأصول) و(غور الأمور). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٣/ ٤٤١).

(٢) الرَّدُّ على المنطقيِّين، ابن تيميَّة، ٦/ ٥٨.

(٣) سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٢٥/ ٤٤٩.

(٤) خير الدِّين بن محمود، الزِّركلي، (ت: ١٣٩٦هـ)، ترجم لنفسه في كتابه (الأعلام) فذكر أنَّه ولد في بيروت وأُولع بطلب العلم والأدب خاصة، وتعرَّض إلى مضايقة من قبل العثمانيِّين، وأصدر العديد من المجلَّات، وحاربه الفرنسيُّون والإنجليز، تسلَّم وزارة الخارجيَّة السُّعوديَّة ووزيراً مفوضاً في الجامعة العربيَّة. (انظر: الأعلام للزِّركلي: ٨/ ٢٦٨).

(وقيل: فضَّل الولاية على النُّبوَّة)[١].

والحقيقة أنَّ هذه النِّسبة بعيدة عن الصَّواب، ومن نسب إليه ذلك؛ فقد أخطأ؛ لأنَّ الحكيم قد صرَّح بتقديم الأنبياء على الأولياء، وهو قد ألزمه ذلك إلزاماً في غير مكانه مخالفاً لما قرَّره في كتابه ونسوق مجموعة من النُّصوص التي قرَّر فيها مذهبه إمَّا على سبيل التَّصريح وإمّا على سبيل التَّلميح وهي:

قال: (قال له قائل: أليس في الأخبار ما يدلُّ على تفضيل مَنْ دونَ الأنبياءِ على الأنبياء؟ قال: **معاذَ الله أن يكون كذلك! فإنَّه ليس لأحدٍ أن يُفضِّلَ على الأنبياء أحداً لفضل نبوَّتهم ومحلِّهم**)[٢]، وهذا نصٌّ صريحٌ في الموضوع يبيِّن مذهب الحكيم التِّرمذي.

وفي غير هذا من النصوص يبين صفة الولي الذي له الإمامة في الولاية فيصفه بأنه من الأنبياء قريب يكاد يلحقهم، وأنه مقامه في أعلى منازل الأولياء؛ فهذا النَّصُّ وإن لم يكن صريحاً، ولكن يمكن أن يستنبط منه تقديم النُّبوَّة على الولاية[٣].

وكذلك ذكر في بعض المواضع من كتابه بأن الله اصطفى من عباده أنبياء وأولياء، وفضل بعضهم على بعض، فمنهم من فضَّله بالخلَّة، وآخر بالكلام وآخر بالثَّناء وهو الزَّبور، وآخر بإحياء الموتى، وآخر بالعصمة من الذُّنوب وحياة القلب، حتَّى لا يخطئ ولا يهمُّ بخطيئة، وكذلك الأولياء فضَّل بعضهم على بعض، وخصَّ محمَّداً ﷺ بما لم يؤت أحداً من العالمين؛ فقدَّم الحكيم الأنبياء على الأولياء، ولو

---

(١) الأعلام، الزِّركلي، ٦/ ٢٧٢.

(٢) ختم الولاية، الحكيم الترمذي، ص: ٦١.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٤٥.

أَنَّه يقول بتقديم الولاية على النُّبوَّة لذكر الأولياء أوَّلاً[١].

إضافة إلى ذلك فقد نقل الذَّهبي في السِّير ما يفيد تضعيف هذه النِّسبة، وأنَّ كتابه لا يوجد فيه ما يدلُّ على ما نسب إليه؛ فقال: (وقال السُّلمي: ... **وليس فيه ما يوجب ذلك، ولكن لبعدِ فهمهم عنه)**[٢].

وأكَّد ذلك السُّبكي حيث أحسن الظَّنَّ بالحكيم التِّرمذي؛ فقال: (قلت: ولعلَّ الأمر كما زعم السُّلمي، **وإلَّا فما نظنُّ بمسلمٍ أَنَّه يفضِّل بشراً غير الأنبياء عليهم السَّلام على الأنبياء)**[٣].

وبذلك يتبيَّن أنَّ ما نُسِبَ إلى الحكيم التِّرمذي أَنَّه يقول بتفضيل الوليِّ على النَّبيِّ غير صحيح، وأنَّه خطأ في النَّقل، ويندرج ضمن صورة **الاعتماد على لازم المذهب، أو ضمن فهم كلام الخصم على غير مراده.**

نسبة القول بتفضيل الوليِّ على النَّبيِّ إلى ابن عربي:

نسب تقديم الوليِّ على النَّبيِّ إلى ابن عربي مجموعة من المفكِّرين والعلماء، منهم أبو حيَّان (٧٤٥هـ) في تفسيره حيث قال: (خلافاً لبعض من ينتمي إلى التَّصوُّف في زعمهم **أنَّ الوليَّ أفضل من النَّبيِّ كمحمَّد بن العربي)**[٤].

ومنهم ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) في مجموع الفتاوى؛ فيقول: (وقد انتحله طائفة كلٌّ منهم يدَّعى أَنَّه خاتم الأولياء: ... وابن عربي وبعض الشُّيوخ الضَّالِّين بدمشق

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ٢٨.

(٢) سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٣/ ٤٤٣.

(٣) طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، السُّبكي، ٢/ ٢٤٦.

(٤) البحر المحيط، أبو حيَّان الأندلسي، ٥/ ١٩٨.

وغيرها، **وكلٌّ منهم يدَّعي أنَّه أفضل من النَّبيِّ عليه السَّلام)**[١].

بل لم يكتف ابن تيميَّة بهذه النِّسبة إليه؛ فنقل عن ابن عربي أنَّه يقول بأنَّ الوليَّ مثل الله؛ فقال: (وزاد ابن عربي... **فهذا تصريح منهم بأنَّ الوليَّ مثل الله، إن لم يكن هو الله)**[٢].

وهذه النِّسبة إلى ابن عربي غير دقيقة، وسأناقش هذه النِّسبة من ناحيتين:

الأولى: من ناحية مقصود ابن عربي في تقديم الولاية على النُّبوَّة.

والثَّانية: في بطلان هذه النِّسبة من خلال نقل نصوصه تبيِّن أنَّه يقول بخلاف هذا المذهب.

الناحية الأولى: وهي في مقصود ابن عربي، والذي بيَّنه في فصوص الحكم، وفيه يؤكِّد بأنَّ مقامَ النَّبيِّ محمَّد ﷺ إذا تكلَّم بأمرٍ خارجٍ عن التَّشريع كأن يتكلَّم النَّبيُّ ﷺ في الإيمانيَّات ـ من حيث هو ولي أكملُ من كونه نبيًّا.

فهذا يُبيِّن أنَّ ابن عربي إنَّما قال بهذه النَّظريَّة في النَّبيِّ ﷺ فقط، دون غيره، ولم يقل بأنَّ الوليَّ أفضل من النَّبيِّ على الإطلاق، ولم يقل بأنَّ الوليَّ أفضل من نبيِّنا محمَّد ﷺ، ولكنَّه أراد بكلامه أنَّ مرتبة النَّبي من حيث هو وليٌّ وعارفٌ أعلى من مرتبته من حيث هو نبيٌّ خارجَ التَّشريع[٣]، وهذه مسألة وتلك مسألة، ونحن لا نناقش صحَّة ما ذهب إليه هو من أنَّ مقام الولاية للنَّبيِّ أعلى من مقام النُّبوَّة له، ولكن نريد أن نثبت صحَّة ما نسب إليه من أنَّه يقول بتقديم الوليِّ على النَّبيِّ.

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١٣/ ١٩٢.

(٢) المرجع السَّابق، ١٤/ ٣٦٤.

(٣) انظر: فصوص الحكم، ابن عربي، ص: ١٣٥.

فتبيَّن بهذا أنَّ ابن عربي يتكلَّم عن شخصيَّة النَّبيِّ دون غيره، أي أنَّه لا يعمِّم بكلامه، وقد أكَّد ذلك في كتابه القربة؛ فقال: (وإذا سمعتم لفظةً من عارف محقِّق مبهمةً وهو أن يقول: الولاية هي النُّبوَّة الكبرى والولي العارف مرتبته فوق مرتبة الرَّسول؛ فاعلم أنَّه لا اعتبار للشَّخص من حيث ما هو إنسان فلا فضل ولا شرف في الجنس بالحكم الذَّاتي وإنَّما يقع التَّفاضل بالمراتب، فالأنبياء صلوات الله تعالى عليهم ما فضلوا الخلق إلَّا بها، **فالنَّبي ﷺ له مرتبة الولاية والمعرفة والرِّسالة، ومرتبة الولاية والمعرفة دائمة الوجود ومرتبة الرِّسالة منقطعة**؛ فإنَّها تنقطع بالتَّبليغ، والفضل للدَّائم الباقي، والولي العارف مقيم عنده ﷻ والرَّسول خارج، وحالة الإقامة أعلى من حالة الخروج، فهو ﷺ من حيثيَّة كونه وليَّاً وعارفاً أعلى وأشرف من حيثيَّة كونه رسولاً وهو ﷺ الشَّخص بعينه واختلفت مراتبه لا أنَّ الوليَّ منَّا أرفع من الرَّسول نعوذ بالله تعالى من الخذلان)[1].

الثَّانية: وهي أنَّني أنقل نصوصاً لابن عربي تثبت أنَّه يقول بتقديم النُّبوَّة على ما سواها ومن أقواله:

قوله في الفتوحات: (اختلف النَّاس فيما كان معجزة لنبيٍّ هل يكون كرامة لوليٍّ أم لا؟ فالجمهور أجاز ذلك إلَّا الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني؛ فإنَّه منع من ذلك؛ **وهو الصَّحيح عندنا** إلَّا أنَّا نشترط أمراً لم يذكره الأستاذ، وهو أن نقول: إلَّا إن قام الوليُّ بذلك الأمر المعجز على تصديق النَّبيِّ لا على جهة الكرامة به؛ فهو واقع عندنا بل قد شهدناه)[2].

(١) القربة، ابن عربي، ص: ٥، ٦.

(٢) الفتوحات المكِّيَّة، ابن عربي، ٤/ ٢٧.

فهذا النَّصُّ يثبت ما نقول، إذ كيف يقول ابن عربي بتقديم مرتبة الوليِّ على النَّبيِّ وهو يرى أنَّ معجزات الأنبياء لا تكون كرامات للأولياء؟ فكلامه هذا فيه بيان أنَّ مرتبة الولاية دون مرتبة النُّبوَّة.

وقال: (فالأنبياء على رتبتين: أنبياء شرائع وأنبياء أتباع؛ فأنبياء الشَّرائع في الرُّتبة الثَّانية من الرُّسل والأنبياء الأتباع في الرُّتبة الثَّالثة، والرُّتبة الثَّالثة تنقسم قسمين: قسم يسمَّى أنبياء، وقسم يسمَّى أولياء **والرُّتبة للأولياء بالاسم العام**)[(١)].

ولو كان يرى أنَّ رتبة الأولياء تقدَّم على رتبة الأنبياء لما قدَّم الأنبياء على الأولياء.

وقال: (فإنَّ تلك رتبة النَّبيِّ لا رتبة الولي، **وأين الاكتساب من التَّخصيص**)[(٢)].

وهو في هذا النَّصِّ يؤكِّد تقديم مقام النُّبوَّة على الولاية إذ إنَّه يرى أنَّ الولاية مكتسبة والنُّبوَّة مخصَّصة من الله، وهو يرى أنَّ المخصَّص أفضل من المكتسب؛ فالنَّبيُّ أفضل من الولي.

وقد نفى هذه النِّسبة عنه الإمام محمود بن عبد الله الآلوسي حيث قال في تفسيره: (وهو صريح في أنَّه قدِّس سرُّه لا يقول هو ولا غيره من الطَّائفة **بأنَّ الوليَّ أفضل من النَّبيِّ حسبما ينسب إليه**)[(٣)].

* * *

(١) المرجع السَّابق، ٣/ ١٤٨.

(٢) الفتوحات المكِّيَّة، ابن عربي، ٤/ ٤٥٥.

(٣) روح البيان، الآلوسي، ٨/ ١٠٢.

*** المطلب الثَّاني ـ النُّبوَّة بين الاكتساب والتَّوقيف:**

(وأصل هذه المسألة هو النَّبيُّ وكونه ممَّا استأثر الله تعالى بتعيينه، أو أنَّه راجع إلى تزكية النَّفس ورياضتها)، ولو فرضنا أنَّ شخصاً ما جاهد في تزكية نفسه حتَّى وصل إلى درجة كبيرة منها؛ فهل يستطيع أن يرقى إلى درجة النُّبوَّة أم لا؟

نستطيع أن نجمل المذاهب في هذه المسألة بمذهبين تجتمع لديهما كلُّ الآراء:

الأوَّل: إنَّ النُّبوَّة توقيفيَّة، ولا شأن للرِّياضة النَّفسيَّة فيها، وهو رأي جمهور الإسلاميِّين من المتكلِّمين والمحدِّثين وغيرهم، وكفَّروا كلَّ من أنكر هذا الأصل.

قال النَّووي (٦٧٦هـ): (وأنَّ من ادَّعى أنَّ النُّبوَّة مكتسبة، أو أنَّه يبلغ بصفاء القلب إلى مرتبتها، أو ادَّعى أنَّه يوحى إليه وإن لم يدَّع النُّبوَّة، أو ادَّعى أنَّه يدخل الجنَّة ويأكل من ثمارها، ويعانق الحور؛ **فهو كافر بالإجماع قطعاً**)[١].

وقال الشَّربيني (٩٧٧هـ)[٢]: (من نفى الرُّسل بأن قال لم يرسلهم الله أو نفى نبوَّة نبيٍّ أو ادَّعى النُّبوَّة بعد نبيِّنا محمَّد أو صدَّق مدَّعيها، أو قال النُّبوَّة مكتسبة، أو تنال رتبتها بصفاء القلوب أو أوحي إليه ولم يدَّع النُّبوَّة... **فقد كفر**)[٣].

وقال أبو حيَّان (٧٤٥هـ): (ومن ذهب إلى أنَّ النُّبوَّة مكتسبة لا تنقطع، أو إلى أنَّ الوليَّ أفضل من النَّبي؛ **فهو زنديق يجب قتله**)[٤].

---

(١) روضة الطَّالبين، النَّووي، ٧/ ٢٨٩.

(٢) محمَّد بن أحمد، الخطيب الشَّربيني، (ت: ٩٧٧هـ)، فقيه شافعي، مفسِّر، من أهل القاهرة، له: (السِّراج المنير)، و(الإقناع في حلِّ ألفاظ أبي شجاع). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٨/ ٢٧٥).

(٣) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، الشَّربيني، ٧/ ٣١٥.

(٤) البحر المحيط في تفسير القرآن، أبو حيَّان، ٢١/ ٨٧.

الثَّاني: رأي من قال بأنَّ النُّبوَّة مكتسبة، يستطيع أيُّ إنسانٍ أن يحوزها من خلال الرِّياضة والتَّزكية للنَّفس والمجاهدة لها، وينسب هذا القول إلى الفلاسفة الإلهيِّين، وبالأخصِّ الفارابي وابن سينا، وكذلك ينسب إلى الإمام ابن حبَّان (٣٥٤هـ)[(١)] وبعض أهل التَّصوُّف كأبي حامد الغزالي وابن عربي، وسأحقِّق صحَّة هذه النِّسبة إلى كلٍّ منهم على التَّفصيل.

أولاً ـ رأي الفلاسفة في الاكتساب والتوقيف:

يرى كثير من الباحثين والعلماء أنَّ الفلاسفة ذهبوا إلى أنَّ النُّبوَّة مكتسبة وليست توقيفيَّة، ولذلك فقد نسبوا إليهم أنَّهم كانوا يطلبون أن يكونوا أنبياء، وهذا الكلام فهموه من مجموعة نصوص للفلاسفة يلزمهم عليها أن تكون النُّبوَّة مكتسبة لا توقيفيَّة.

وقد نسبه إليهم ابن تيميَّة (٧٢٨هـ)؛ فقال: (وقالوا إنَّهم يجمعون بين النُّبوَّة والفلسفة كما **يفعل الفارابي وابن سينا** وغيرهما من المتفلسفة)[(٢)].

ومن المعاصرين نجد الدُّكتور الصَّادق بن محمَّد بن إبراهيم نسب ذلك إلى الفلاسفة بقوله: (**وممَّا يُبْطِل قولَ الفارابي وغيره من الفلاسفة من أنَّ النُّبوَّة مكتسبة،** وأنَّها تعتمد على قوَّة التَّخيُّل التي تكتسب بالمجاهدات والرِّياضات ونحوها واقعُ حال الأنبياء وحياتهم)[(٣)].

---

(١) محمَّد بن حبَّان، ابن حبَّان، (ت: ٣٥٤هـ)، أبو حاتم البستي، مؤرِّخ، علَّامة، جغرافي محدِّث، من مؤلَّفاته: (الأنواع والتَّقاسيم) و(المسند الصَّحيح). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٦/ ٦٤).

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١٢/ ٣٥٣.

(٣) خصائص المصطفى ﷺ، الصَّادق بن محمَّد بن إبراهيم، ص: ٢١٦.

يرى الفارابي وابن سينا أثناء تفسيرهما لظاهرة الوحي والمنامات أنَّ القوَّة المتخيِّلة إذا كانت في إنسانٍ ما قويَّة كاملة جدَّاً؛ فإنَّه يستطيع أن يتَّصل بالعقل الفعَّال من خلال هذه القوَّة المتخيِّلة؛ فتدرك رسوماً تحاكيها من المحسوسات المرئيَّة، ولا يمنع الفارابي من أن يكون للإنسان الذي بلغت قوَّته المتخيِّلة نهاية الكمال أن يقبل في يقظته عن العقل الفعَّال الجزئيَّات الحاضرة والمستقبلة (الغيبيَّات) أو محاكياتها من المحسوسات[١].

والذي أراه أنَّ الفارابي وابن سينا لا يذهبان إلى أنَّ النُّبوَّة مكتسبة بالمعنى الذي يرفضه أهل الإسلام؛ والذي يجوز عليه أن يكون هناك نبوَّة بعد نبوَّة النَّبي ﷺ، ولكنَّهما يفسِّران حال النَّائم والمستيقظ؛ فيرون أنَّ للإنسان الذي نفذت بصيرته وصفا ذهنه أن يمنحه الله تعالى شيئاً من الإعلام بغيب إمَّا حاضر أو مستقبل[٢]، وهذا له أصل في الشَّريعة وهو الرُّؤية الصَّادقة التي هي جزءٌ من أجزاء النُّبوَّة، هذا للنَّائم، وأمَّا في حال اليقظة؛ فإنَّه يكون نوع من أنواع الفراسة والإلهام والمنح الإلهيَّة كما في قصَّة عمر بن الخطَّاب رضي الله عنه مع سارية[٣]، لَّما أطلعه الله تعالى على الأمر،

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص: ١١٥.

(٢) انظر: في الفلسفة الإسلاميَّة، إبراهيم مدكور، ص: ١٠٢.

(٣) هذا الأثر صحيح عن عمر بن الخطاب، وهو من طريق نافع عن ابن عمر كما رواه البيهقي والقصَّة بتمامها (أنَّ عمر بن الخطَّاب بعث جيشاً وأقرَّ عليهم رجلاً يدعى سارية، قال: فبينما عمر يخطب؛ فجعل يصيح وهو على المنبر: يا سارية الجبل يا سارية الجبل، فقدم رسول من الجيش؛ فسأله فقال: يا أمير المؤمنين لقينا عدوَّنا فهزمونا؛ فإذا صياح يصيح: يا سارية الجبل يا سارية الجبل؛ فأسندنا ظهرنا إلى الجبل؛ فهزمهم الله فقلنا لعمر: إنَّك كنت تصيح بذلك)، وقد أفرد الإمام قطب الدِّين عبد الكريم الحلبي مصنَّفاً خاصَّاً بهذه القصَّة بين =

وهو ليس بنبيٍّ ولكنَّه ممَّن قويت قوَّته المتخيِّلة على مصطلح الفلاسفة[(١)].

وهذا الكلام يفهم من قول الفارابي (٣٣٩هـ): (ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوَّتـه المتخيِّلة نهاية الكمال؛ فيقبل في يقظته عن العقل الفعَّال الجزئيَّات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشَّريفة ويراها؛ **فيكون له بما قبله من المعقولات نبوَّة بالأشياء الإلهيَّة**)[(٢)].

فقوله (نبوَّة) هو الذي فسِّر على أنَّه يريد به أن تكون النُّبوَّة مكتسبة، وأرى أنَّ هذا إلزام في غير محلِّه؛ فإنَّ الفارابي هنا يستعمل المعنى اللُّغوي للكلمة وهي من الإنباء، أي: أن يكون للإنسان شيء من نبأ الغيب لا أن يكون نبيًّاً، والذي يدلُّ على ذلك أنَّـه نكَّرها ولم يعرِّفها؛ فلم يقل (فيكون له بما قبله من المعقولات النُّبوَّة بالأشـياء الإلهيَّـة)، وهذا الكلام على معنى التَّنكير لا ينكره أهل الإسلام؛ فإنَّهم لا يمنعون أن يكون لإنسان شيءٍ من العلم بالغيب سواء في نومه أو حال يقظته، أمَّا في نومه فكالرُّؤية الصَّادقة التي أخبر النَّبيُّ أنَّها جزء من أجزاء النُّبوَّة، وأمَّا في حال اليقظة؛ فيكون إلهاماً كقصَّة عمر وسارية، ويدلُّ على ذلك قول النَّبيِّ ﷺ: (قد كان في الأمم قبلكم محدَّثون، فإن يك في أمَّتي منهم أحد فعُمَر)[(٣)].

= صحَّتها ووثق رجالها، وذكر أنَّ سارية قائد الجيش له صحبة مع النَّبيِّ ﷺ. (انظر: اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، الزَّركشي، ص: ١٦٧).

(١) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص: ١١٥.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص: ١١٥.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب فضائل الصَّحابة، باب: في مناقب عمر بن الخطَّاب أبي حفص القرشي، برقم: ٣٤٨٦، ٣/ ١٣٤٩.

وردَّ بعض الباحثين على هـذه التُّهمة بأنَّ مراد الفارابي أنَّ للنَّاس الاتِّصال بالعقـل الفعَّـال بالقـوَّة لا بالفعـل، وأنَّهـا لا تكـون كامـلـة إلَّا للأنبيـاء الذيـن اصطفاهم الله تعالى من خلقه[١]، وهـذا جـواب ضعيف؛ لأنَّ الاتِّصـال بالقـوَّة لا يحصل عنـه نبوءات كمـا صرَّح الفارابي، وإنَّما تحصل النُّبوءات عند الاتِّصـال الفعلي[٢].

وابن سـينا صرَّح بأنَّ الأنبيـاء من عنـد الله تعـالى؛ فقـال: (**إنَّ النَّبـيَّ مـن عند الله تعالى وبإرسال الله تعالى**، وواجـب في الحكمة الإلهيَّـة إرسالـه وإنَّ جميع ما يسنُّه؛ فإنَّما هو ممَّا وجب من عند الله أن يسنَّه)[٣].

ثمَّ إنَّهـم لـو كانـوا يرون أنَّ النُّبوَّة مكتسبـة لا توقيفيَّـة لما ميَّزوا بين النَّبيِّ والوليِّ وبين معجزة النَّبيِّ وكرامـة الوليِّ حيث يقـول ابن سينـا (٤٢٨هـ): (فأمَّـا ما يتمثَّل لأزكياء النُّفوس من الأنبياء والأولياء؛ فهم الملائكة المتشبِّحـة المتصوِّرة بصـورة الأجسـام، وما يلقونـه إليهـم من الكلام؛ فهو وحيٌ صراحٌ من عند الله تبارك وتعالى **إن كان الملقى إليه نبيَّاً، أو إلهام أو كرامة إن كان وليَّاً**)[٤].

وكذلك فإنَّ ابن سينا يؤكِّد أنَّ علم الأنبياء الغيبيِّ خير من العلم المكتسب، وهذا نصُّـه: (**واعلم أنَّ العلم الغيبيَّ المتولِّد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المكتسبة**.... حتَّى غلق الله تعالى باب الوحي في عهد سـيدنا محمَّد عليـه السَّلام،

---

(١) انظر: الفلسفة الطَّبيعيَّة والإلهيَّة عند الفارابي، زينب عفيفي، ص: ٤٣٨.

(٢) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص: ١١٥.

(٣) الشِّفاء، قسم الإلهيَّات، ابن سينا، ٢/ ٤٤٦.

(٤) رسالة في بيان المعجزات والكرامات، ابن سينا، ص: ٢٤٠.

وكان رسول الله عليه السَّلام خاتم النَّبيِّين)[١].

ويقرِّر الدُّكتور إبراهيم مدكور ذلك عن الفارابي؛ فيقول: (ويغلب على الظَّنِّ أنَّ هذه القوَّة القدسيَّة وتلك المخيِّلة **فطريَّتان لا مكتسبتان**، وإن كان لم يصرِّح بذلك)[٢].

ويقول عن مذهب ابن سينا: (فالنُّبوَّة إذن **فطريَّة لا مكتسبة**)[٣].

وبذلك يتبيَّن أنَّ الفارابي وابن سينا لا يقولان بأنَّ النُّبوَّة مكتسبة بل هي اصطفاءٌ وتوقيفٌ من الله تعالى، وأنَّ من نقل ذلك عنهما فقد أخطأ في النَّقل.

ثانياً ـ رأي ابن حبان من المحدثين:

اتُّهم الإمام المحدِّث ابن حبَّان (٣٥٤هـ) بأنَّه يذهب إلى أنَّ النُّبوَّة مكتسبة، وأخذوا هذا القول من عبارة له يقول فيها: (**النُّبوَّة: العلم والعمل**)، وحكم عليه جرَّاء هذه العبارة بالزَّندقة، وهذه العبارة ليست موجودة في أيِّ كتاب من كتبه، وإنَّما نقلت واشتهرت عنه، وليس لها سند صحيح إليه ولا ذكر في ذلك سند.

ثمَّ إنَّ العلماء تكلَّموا في هذه العبارة ومراد ابن حبَّان منها، وأكثر من تكلَّم فيها الإمام الذَّهبي (٧٤٨هـ) حيث قال: (**قلت: وهذا أيضاً له محمل حسن، ولم يرد حصر المبتدأ في الخبر**، ومثله: الحجُّ عرفة؛ فمعلوم أنَّ الرَّجل لا يصير حاجَّاً بمجرَّد الوقوف بعرفة، وإنَّما ذكر مهم الحج ومهم النُّبوَّة، إذ أكمل صفات النَّبيِّ العلم والعمل، ولا يكون أحد نبيَّاً إلَّا أن يكون عالماً عاملاً، نعم: النُّبوَّة موهبة من الله تعالى

---

(١) العلم اللَّدني، ابن سينا، ص: ١٩٧.

(٢) في الفلسفة الإسلاميَّة، إبراهيم مدكور، ص: ١٠٢.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ١٠٧.

لمن اصطفاه من أولي العلم والعمل لا حيلة للبشر في اكتسابها أبداً، وبها يتولَّد العلم النَّافع والعمل الصَّالح، ولا ريب أنَّ إطلاق ما نقل عن أبي حاتم لا يسوغ، وذلك نفس فلسفي)[١].

والإمام الذَّهبي يؤوِّل العبارة بطريقة صحيحة؛ لأنَّ ابن حبَّان قد عرَّف النُّبوَّة بثمرتها ونتيجتها لا بحدِّها؛ فهو لم يذكر تعريفاً جامعاً مانعاً، وإنَّما ذكر جوانب من التَّعريف ولم يذكر الباقي؛ فاتِّهامه بالزَّندقة ليس في مكانه، والذي يدلُّ على أنَّ مراد ابن حبَّان على نحو ما ذكر الذَّهبي أنَّه في كتابه الصَّحيح يترجم للأبواب بما يتناسب مع المذهب الصَّحيح في أنَّه لا يرى ذلك المذهب؛ فمثلاً يقول: (**ذكر البيان بأنَّ الرُّؤية المبشرة تبقى في هذه الأمَّة عند انقطاع النُّبوَّة**)[٢] وهذا يدلُّ دلالة قاطعة على أنَّه يقول بانقطاع النُّبوَّة واقتصار الأمر بعد النَّبيِّ على المبشِّرات، ويقول: (**ذكر نفي المصطفى ﷺ كون النُّبوَّة بعده إلى قيام السَّاعة**)[٣]؛ فلو كان يرى أنَّ النُّبوَّة مكتسبة لما حكم بنفيها بعد النَّبيِّ، وهذه التَّرجمة للأبواب وإن لم تكن تدلُّ دلالة قطعيَّة على مذهب ابن حبَّان، ولكنَّها تشير إليه.

والخلاصة أنَّ هذا المذهب لا يصحُّ عن ابن حبَّان، وخاصَّة أنَّ هذه العبارة لم تصحَّ عنه بسندٍ صحيحٍ ولا ذكرت في كتاب من كتبه.

ثالثاً ـ رأي أهل التصوف:

نقل عن بعض أئمَّة التَّصوُّف القول باكتساب النُّبوَّة، واشتهر هذا القول

---

(١) تذكرة الحفَّاظ، الذَّهبي، ٣/ ٩٠.

(٢) صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبَّان، ١٣/ ٤١١.

(٣) صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبَّان، ١٥/ ٣.

عن أبي حامد الغزالي وعن ابن عربي.

نسبة القول باكتساب النُّبوَّة إلى أبي حامد الغزالي:

النَّصُّ الذي على أساسه اتُّهم الغزالي (٥٠٥هـ) بالقول باكتساب النُّبوَّة هو قوله في مشكاة الأنوار: (**وأمَّا الخامس: وهو الرُّوح القدسي النَّبوي المنسوب إلى الأولياء** إذا كان في غاية الصَّفاء والشَّرف وكانت الرُّوح المفكِّرة منقسمة إلى ما يحتاج إلى تعليم وتنبيه ومدد من خارج حتَّى يستمرَّ في أنواع المعارف، وبعضها يكون في شدَّة الصَّفاء كأنَّه يتنبَّه بنفسه من غير مدد من الخارج؛ فبالحري أن يعبِّر عن الصَّافي البالغ الاستعداد بأنَّه يكاد زيته يضيء ولو لم تمسسه نار؛ إذ من الأولياء من يكاد يشرق نوره حتَّى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء؛ وفي الأنبياء من يكاد يستغني عن مدد الملائكة)[1].

وهذه التُّهمة نقلها المناوي (١٠٣١هـ) في تفسيره، وبيَّن أنَّ الإمام الغزالي تبرَّأ من هذه النِّسبة في كتبه، ولم يبيِّن الكتاب الذي تحدَّث فيه الإمام في هذه المسألة[2]، ولكن أستطيع أن أقول بأنَّ هذه التُّهمة باطلة ولا تصح عن الإمام الغزالي، وذلك أنَّ الذي اتَّهمه بهذه التُّهمة أخذ هذه الجملة من كلامه وأغفل ما قبلها من الكلام والذي هو موضوع الكتاب؛ ذلك أنَّ الإمام كان يتحدَّث في كتابه ويقرِّر أنَّ المنام الصَّادق هو جزء من النُّبوَّة من خلال تفسيره لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[النُّور: ٣٥]؛ ثمَّ بيَّن أنَّ من الأولياء من يكاد يستغني عن مدد الأنبياء ولم يقل (استغنى) ذلك أنَّه بيَّن قبلها أنَّ التَّفاوت بين

---

(١) مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، الغزالي، ص: ٨١.

(٢) انظر: فيض القدير، المناوي، ٥/ ٤٧٠.

الأنبياء والأولياء لا يحصى[١].

والذي يدلُّ على أنَّ مذهب الإمام موافق لمذهب الجمهور ما ذكره في كتابه الإحياء بقوله: (ويدلُّ على ذلك أنَّ الله ﷻ أمر الأنبياء بإظهار العمل للاقتداء **وخصَّهم بمنصب النُّبوَّة**، ولا يجوز أن يظنَّ بهم أنَّهم حرموا أفضل العملين)[٢].

فقد بيَّن بهذا النَّصِّ أنَّ النُّبوَّة اختصاص يختصُّه الله تعالى، وكذلك قوله: (إذ يعلم أنَّ النُّبوَّة عبارة عمَّا **يختصُّ به النَّبيُّ** ويفارق به غيره)[٣]، يؤكِّد ما ذكرنا، وهو أيضاً يؤكِّد أنَّ النُّبوَّة قد انقضت بوفاة النَّبيِّ ﷺ؛ فيقول: (**إذ ذهبت النُّبوَّة** وبقيت المبشِّرات وليس ذلك إلَّا المنامات)[٤].

نسبة القول باكتساب النُّبوَّة إلى ابن عربي:

نُسِبَ إلى ابن عربي أنَّه يقول باكتساب النُّبوَّة، وأنَّه يقول بأنَّ باب النُّبوَّة لم يسد[٥]، وهذا النَّقل عن ابن عربي لا يصح؛ لأنَّه تناول هذه القضيَّة في كتبه وبيَّن مذهبه فيها، والصَّحيح أنَّ من نقل عنه هذه النِّسبة إنَّما ألزمه بها إلزاماً؛ فابن عربي صرَّح في الفتوحات بأنَّ النُّبوَّة اختصاص من الله تعالى وذلك في قوله:

---

(١) انظر: مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، الغزالي، ص: ٥٢.

(٢) إحياء علوم الدِّين، الغزالي، ٣/ ٣١٧.

(٣) إحياء علوم الدِّين، الغزالي، ٤/ ١٩٤.

(٤) المرجع السَّابق، ٤/ ٥٠٦.

(٥) ممَّن نسب إلى ابن عربي ذلك الألباني في تخريجه على العقيدة الطَّحاويَّة حيث قال: (وفي الحديث ردٌّ صريحٌ على القاديانيَّة وابن عربي قبلهم **القائلين ببقاء النُّبوَّة بعد النَّبيِّ** ﷺ). (تخريج العقيدة الطَّحاويَّة، محمَّد ناصر الدِّين الألباني، ص: ٣٩).

(فإنَّ تلك رتبة النَّبيِّ لا رتبة الولي وأين الاكتساب من التَّخصيص؛ فالنُّبوَّة اختصاص من الله يختص بها من يشاء من عباده، وقد أغلق ذلك الباب وختم برسول الله محمَّد ﷺ. والولاية مكتسبة إلى يوم القيامة؛ فمن تعمَّل في تحصيلها حصلت له والتَّعمُّل في تحصيلها اختصاص من الله يختصُّ برحمته من يشاء)[1].

وهذا النَّصُّ صريح في بيان مذهب ابن عربي في النُّبوَّة، وأنَّه لا يقول باكتسابها، وأنَّ ما نقل عنه خطأ وإلزام في غير محلِّه.

* * *

(١) الفتوحات المكِّيَّة، ابن عربي، ٤/ ٤٥٥.

المبحث الثَّاني

النَّبيُّ ﷺ (مكانته، أدلَّة نبوَّته وحجِّيَّتها)

ولد محمَّد ﷺ يتيماً فآواه الله تعالى؛ فدُفِعَ إلى جدِّه، ثمَّ إلى عمِّه، وقد رعى النَّبيُّ ﷺ الغنم في بداية شبابه، وعاش بعيداً عن ترف العيش وزخرف الحياة، وكان النَّبيُّ في كلِّ هذه الأمور صادقاً أميناً لا يخون ولا يغدر ولا يكذب، وقد تحنَّث النَّبي وتعبَّد ربَّه الأيَّام الطِّوال في غار حراء، حتَّى أتاه الوحي الكريم؛ فخرج النَّبي ﷺ إلى الإنسانيَّة بنور أشرق له الغرب والشَّرق، وجاء برسالة نورانيَّة حملت الخير لكلِّ البشريَّة، جابهها طغاة قريش بقوَّة السَّيف والمال؛ فأيَّد النَّبيُّ رسالته بمعجزات دلَّت على صدقه وتذكِّر النَّاس بنبوَّته وتقيم الحجَّة عليهم في كلِّ حين ومن هذه المعجزات: القرآن الكريم، وهناك دلالات كثيرة تناولها العلماء بالكلام لإثبات نبوَّة محمَّد ﷺ، ومن هذه الدِّلالات: أوَّلاً: إخبار الأنبياء به قبل بعثته، وثانياً: قرائِنُ أحواله، وثالثاً: الكتابُ العزيز، رابعاً: جملة من الآيات الخارقة للعادات[1].

وقد قسمت هذا المبحث إلى مطلبين: الأوَّل: تكلَّمت فيه عن مكانة النَّبيِّ ﷺ ومعجزاته، والثَّاني: تكلَّمت فيه عن الدَّليلين النَّقلي والعقلي ومكانتهما عند المتكلِّمين والفلاسفة.

* * *

(١) انظر تفصيل هذه الدلالات: إثبات نبوَّة محمَّد ﷺ، ابن المزيِّن، ص: ٣٣.

* **المطلب الأوَّل ـ مكانة النَّبيِّ ﷺ ومعجزاته:**

المعجزة في اللُّغة واحدةُ المعجزات، وهي ما يعجز الخصم عند التَّحدي، وتعمُّ كلَّ أمر خارق للعادة[١]، وأمَّا في الاصطلاح؛ فقد عرَّف الإمام الآمدي (٦٣١هـ) المعجزة بقوله: (**عبارةٌ عن كلِّ ما قصد به إظهار صدق المدَّعي للرِّسالة عن الله تعالى**)[٢]، وعرَّفها الجرجاني (٨١٦هـ) بأنَّها: (**أمرٌ خارقٌ للعادة، داعٍ إلى الخير** والسَّعادة، مقرون بدعوى النُّبوَّة قصد به إظهار صدق من ادَّعى أنَّه رسول الله)[٣]، واتَّفق المناوي (١٠٣١هـ) معه في هذا التَّعريف[٤].

وعرَّفها القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) من المعتزلة؛ فقال: (**الفعل الذي يدلُّ على صدق المدَّعي للنُّبوَّة**)[٥]، وهو يوافق في هذا التَّعريف لتعريف أهل السُّنَّة.

وقد وضع العلماء مجموعة من الشُّروط للمعجزة، ومنها: أن تكون من فعل الله تعالى وخلقه، وأن تكون خارقة للعادة، وأن تكون ظاهرة مع دعوى النُّبوَّة وعلى وفق دعواه، وغيرها من الشُّروط[٦].

والكلام في هذا المقام عن معجزات النَّبيِّ ﷺ؛ فإنَّه قد نقل عنه مجموعة

---

(١) انظر: الموسوعة الفقهيَّة الكويتيَّة، ٣٤/ ٢١٦، مختار الصِّحاح، الرَّازي، ١/ ٤٠٧، المعجم الوسيط، ٢/ ٥٨٥.

(٢) أبكار الأفكار، الآمدي، ٤/ ١٥.

(٣) التَّعريفات، الجرجاني، ٢٨٢.

(٤) انظر: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، المناوي، ص: ٦٦٥.

(٥) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٥٦٨.

(٦) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ٤/ ١٨، شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٥٦٩.

كبيرة من المعجزات؛، قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (وقد جمع لنبيِّنا ﷺ **جميع أنواع المعجزات والخوارق**)(١).

وأعظمُ معجزة للنَّبيِّ ﷺ هي القرآنُ الكريم، بنظمه وتحدِّيه العرب؛ فهو كلام ربِّ العالمين الذي ليس كمثل كلامه شيء، قال القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ): (وقد بيَّنَّا من قبل أنَّ لإظهاره تعالى **القرآن على رسوله ﷺ من الفوائد ما لا يساويه غيره من المعجزات**)(٢).

وأمَّا الكرامة فهي: (**ظهتور أمرٍ خارق للعادة** من قبل شخص غير مقارن لدعوى النُّبوَّة؛ فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصَّالح يكون استدراجاً وما يكون مقروناً بدعوى النُّبوَّة يكون معجزاً)(٣).

أولاً ـ مكانة النبي ﷺ:

لاشكَّ في أنَّ مكانة النَّبيِّ ﷺ شريفة سواء عند الله تعالى أو عند المسلمين، وقد أثير الكثير من الدَّعوات التي تتَّهمُ بعض أعلام الأمَّة بالانتقاص من مقام النَّبيِّ ﷺ وسنَّته، ومن هذه المسائل التي لابدَّ من تحقيقها عمَّن نسبت إليهم:

نسبة إنكار السنة النبوية إلى المعتزلة:

نسب إلى المعتزلة إنكارهم لسنَّة النَّبيِّ ﷺ، وأنَّهم قد ردُّوا الأخبار كلَّها بما فيها المتواتر.

قال البزدوي: (**وسمُّوا أنفسهم أهل العدل والتَّوحيد وتبرَّؤوا عن السُّنن،**

---

(١) قاعدة في المعجزات والكرامات، ابن تيميَّة، ص: ١٣.

(٢) المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، القاضي عبد الجبَّار، إعجاز القرآن/ ص: ٣٤٣.

(٣) التَّعريفات، الجرجاني، ص: ٢٣٥.

وكفى بهم خزياً ونكالاً أن يتبرّؤوا عن السُّنن وهي سنن النَّبيِّ ﷺ)[١].

وهذه النِّسبة غير صحيحة على المعتزلـة؛ فالمعتزلة لا ينكرون السُّنَّة، وهذا ما أشاروا إليه هم في كتبهم التي وصلتنا؛ فقد جاء في كتاب (فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة): **(في بيان هذه الأدلَّة: أوَّلها: دلالة العقل، لأنَّ به يميَّز بين الحسن والقبيح، ولأنَّ به يعرف أنَّ الكتاب حجَّة، وكذلك السُّنَّة والإجماع... ومتى عرفناه مُرْسِلاً للرَّسول ومميِّزاً له بالأعلام المعجزة من الكذَّابين، علمنا أنَّ قول الرَّسول حجَّة)**[٢].

وكذلك قال القاضي عبد الجبَّار: **(وإذا عرفت ذلك؛ فاعلم: أنَّ الدلالة أربعة؛ حجَّة العقل، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع)**[٣].

وكذلك فإنَّ إماماً من أئمَّة المعتزلة وهو أبو القاسم البلخي (٣١٩هـ) قد ألَّف كتاباً في الحديث النَّبوي ورجاله، ونقل توثيق العلماء لرواة الحديث، وبيَّن في مقدِّمته أنَّه ممَّن يقول بإثبات حجِّيَّة خبر الواحد عند توفُّر شروطـه، فإثباته لحجِّيَّة المتواتر من باب أولى[٤].

وأكَّد ذلك أبـو الحسين يحيى بن الحسين (٢٩٨هـ)[٥] عندما بيَّن بأنَّ العقل

---

(١) أصول الدِّين، البزدوي، ص: ٢٥٦.

(٢) فضل المعتزلة، ص: ١٣٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٨٨.

(٤) قبول الأخبار ومعرفة الرِّجال، أبو القاسم البلخي، ص: ١٧.

(٥) يحيى بن الحسين، الهادي إلى الحق، (ت: ٢٩٨هـ)، فقيه وإمام زيدي، ولد بالمدينة المنوَّرة، صنَّف: (العرش والكرسي)، و(الرَّد على المجبِّرة والقدريَّة)، و(خطايا الأنبياء). (انظر: الأعلام للزِّركلي، ٨/ ١٤١).

والقرآن والسُّنَّة حجَّة، وأنَّه لا يمكن للسُّنَّة الصَّحيحة أن تصادم العقل السَّليم[١].

وبذلك نستطيع أن ننفي صحَّة نسبة إنكار السُّنَّة إلى المعتزلة، ونثبت تمسُّكهم بها كدليل من أدلَّة الشَّرع والمعرفة في التَّوحيد وغيره، ونقطة الخلاف تكون في تقديمهم للعقل على النَّصِّ دون نفي النَّص، بل إثباته في حدود العقل.

نسبة القول بمنع زيارة قبر النَّبيِّ ﷺ إلى ابن تيميَّة:

تكلَّم العلماء عن زيارة قبر النَّبيِّ ﷺ وآدابها، وكذلك تكلَّموا عن تخصيصه بشدِّ الرِّحال والسَّفر؛ فاتَّفقوا على أمور منها أنَّ من زار مسجد النَّبيِّ ﷺ؛ فإنَّه يجب عليه زيارة قبر النَّبيِّ ﷺ والسَّلام عليه، والسَّلام على أصحابه أبي بكر وعمر، واتَّفقوا على عدم جواز التَّمسُّح بقبر النَّبيِّ ﷺ.

نسب منع زيارة قبر النَّبيِّ ﷺ إلى شيخ الإسلام ابن تيميَّة، وأكثر من نقل عنه هذه المسألة يعمِّم في نقل مذهبه ويقول: إنَّ ابن تيميَّة يمنع من زيارة قبر النَّبيِّ مطلقاً، ثمَّ يتمُّ الإنكار عليه في ذلك.

قال الحصني (٨٢٩هـ): (ووجدوا صورة فتوى أخرى يقطع فيها **بأنَّ زيارة قبر النَّبيِّ ﷺ، وقبور الأنبياء معصية بالإجماع مقطوع بها**)[٢].

وهذا التَّعميم غير صحيح وليس هو مذهب الشَّيخ، بل مذهبه ما قرَّره في كتبه وبيَّنه بالأدلَّة، وهو أنَّه نهى عن الزِّيارة غير الشَّرعيَّة للقبر كأن يعزم شخص ما من مكان بعيد عن القبر ويشدُّ رحاله لزيارة القبر فقط دون قصد زيارة المسجد؛ وهذا لم يرد في الشَّرع ما يدلُّ عليه، بل النَّهي جاء فيه؛ لأنَّ النَّبيَّ ﷺ: نهى عن شدِّ

---

(١) الرَّدُّ على أهل الزَّيغ من المشبِّهين، يحيى بن الحسين، ضمن رسائل العدل والتَّوحيد، ص: ٣٠١.

(٢) دفع شبه من شبَّه وتمرَّد، الحصني، ص: ٤٧.

الرِّحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام والمسجد النَّبوي والمسجد الأقصى[١].

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (**وهذا النَّهي يعمُّ السَّفر إلى المساجد والمشاهد، وكلِّ مكان يقصد السَّفر إلى عينه للتَّقرُّب**)[٢].

فابن تيميَّة لا ينهى عن زيارة قبر النَّبيِّ ﷺ، وإنَّما نهى عن تخصيص الزِّيارة، لذلك فمن نذر الزِّيارة لقبر النَّبيِّ أو أي قبر من قبور الأنبياء لا يجب عليه الوفاء بهذا النَّذر، وهو مذهب الإمام الشَّافعي؛ لأنَّه فهم من هذا الحديث النَّهي عن تخصيص الزِّيارة لأيِّ بلدٍ أو مكانٍ سواء كان قبراً أو مسجداً أو غيره إلَّا المساجد الثَّلاثة[٣].

والذي يدلُّ على أنَّ ابن تيميَّة يجوِّز زيارة قبر النَّبيِّ ﷺ من غير تخصيص سفر تفصيله لآداب زيارة القبر بعد دخول المسجد وصلاة ركعتي التَّحيَّة[٤]، وقد نقل ابن قيِّم الجوزيَّة (٧٥١هـ) ـ وهو تلميذ ابن تيميَّة ـ تفاصيل الزِّيارة في نونيَّته[٥].

وكذلك يصرِّح ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) بجواز زيارة القبر تبعاً للمسجد؛ فيقول:

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب التَّطوُّع، باب فضل الصَّلاة في مسجد مكَّة والمدينة، برقم: (١١٣٢)، ١/ ٣٩٨، ومسلم في كتاب الحج، باب لا تشدُّ الرِّحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد، برقم: (١٣٩٧)، ٢/ ١٠١٤.

(٢) اقتضاء الصِّراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيميَّة، ٢/ ١٤٣.

(٣) انظر: الأم، الشَّافعي، ٢/ ٢٨١.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٢٦/ ١٤٥.

(٥) متن القصيدة النُّونيَّة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ص: ١٩٥.

(والصَّلاة تقصر في هذا السَّفر المستحبِّ باتِّفاق أئمَّة المسلمين لم يقل أحد من أئمَّة المسلمين: إنَّ هذا السَّفر لا تقصر فيه الصَّلاة، **ولا نهى أحدٌ عن السَّفر إلى مسجده، وإن كان المسافر إلى مسجده يزور قبره ﷺ، بل هذا من أفضل الأعمال الصَّالحة ولا في شيءٍ من كلامي وكلام غيري نهي عن ذلك** ولا نهي عن المشروع في زيارة قبور الأنبياء والصَّالحين ولا عن المشروع في زيارة سائر القبور)[١].

وأمَّا الأحاديث التي وردت في استحباب الزِّيارة؛ فمنها قوله: (من زار قبري وجبت له شفاعتي)، ومنها قوله: (من حجَّ فزار قبري بعد وفاتي؛ فكأنَّما زارني في حياتي)، وقوله: (من حجَّ ولم يزرني فقد جفاني)، وكذلك قوله: (من زار قبري أو من زارني كنت له شفيعاً أو شهيداً).

فأمَّا حديث: (من زار قبري وجبت له شفاعتي)[٢]؛ فقد رواه الدَّارقطني في سننه بسند ضعيف[٣].

قال ابن عبد الهادي (٧٤٤هـ)[٤]: (**وهو مع هذا حديث غير صحيح ولا ثابت، بل هو حديث منكر** عند أئمَّة هذا الشَّأن، ضعيف الإسناد عندهم

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٢٧/ ٣٣٠.

(٢) سنن الدَّارقطني، برقم: (١٩٤)، ٢/ ٢٧٨.

(٣) السُّنن، الدَّارقطني، ٢/ ٢٧٨، والدَّارقطني رواه من طريق موسى بن هلال وهو مجهول. (ميزان الاعتدال، ٦/ ٥٦٦).

(٤) محمَّد بن أحمد، ابن عبد الهادي، (ت: ٧٤٤هـ)، حافظ للحديث، عارف بالأدب، من كبار الحنابلة، تلميذ الذَّهبي وابن تيميَّة، له: (الصَّارم المنكي) و(شرح التَّسهيل). (انظر: الدُّرر الكامنة، ابن حجر، ٥/ ٦١).

لا يقوم بمثله حجَّة، ولا يعتمد على مثله عند الاحتجاج إلَّا الضُّعفاء في هذا العلم)[١].

وأمَّا حديث: (من حجَّ فزار قبري بعد وفاتي فكأنَّما زارني في حياتي)[٢]؛ فقد رواه البيهقي (٤٥٨هـ) في سننه والدَّارقطني في سننه[٣]، بسندٍ فيه حفص بن سليمان.

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (وقد اتَّفق أهل العلم بالحديث على **الطَّعن في حديث حفص** هذا دون قراءته)[٤].

وأمَّا حديث: (من حجَّ البيت ولم يزرني فقد جفاني)[٥]؛ فهو موضوع.

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (لم يروه أحدٌ من أهل العلم بالحديث، **بل هو موضوع على رسول الله** ﷺ ومعناه مخالف الإجماع؛ فإنَّ جفاه الرَّسول من الكبائر بل هو كفر ونفاق... وأمَّا زيارته؛ فليست واجبة باتِّفاق المسلمين)[٦].

---

(١) الصَّارم المنكي في الرَّدِّ على السُّبكي، ابن عبد الهادي، مص: ٢١.

(٢) السُّنن الكبرى، البيهقي، برقم: (١٠٥٧٣)، ٥/ ٢٤٦، والدَّارقطني في سننه برقم: (١٩٢)، ٢/ ٢٧٨.

(٣) انظر: السُّنن الكبرى، البيهقي، ٥/ ٢٤٦، السُّنن، الدَّارقطني، ٢/ ٢٧٨، ومداره على حفص ابن سليمان وهو متروك. (التَّاريخ الكبير، البخاري، ٢/ ٣٦٣، المجروحين، ابن حبَّان، ١/ ٢٥٥)، وفي إسناده ليث بن أبي سليم وهو ضعيف. (تقريب التَّهذيب، ٢/ ١٣٨).

(٤) الرَّدُّ على الإخنائي، ابن تيميَّة، ص: ١٣٩.

(٥) كنز العمَّال للمتَّقي الهندي، ٢٩/ ٦٦؛ فقد روي من طريق النُّعمان بن شبل، وهو ضعيف. (ميزان الاعتدال، ٧/ ٣٩).

(٦) الفتاوى الكبرى، ابن تيميَّة، ٢/ ٥.

وأمَّا حديث: (من زار قبري أو من زارني كنت له شفيعاً أو شهيداً)[١]؛ فقد رواه البيهقي (٤٥٨هـ) في سننه، وقال بعد ذكر الحديث: (**هذا إسناد مجهول**)[٢].

قال ابن تيميَّة: (بل عامَّة ما يروى في ذلك **أحاديث مكذوبة موضوعة**)[٣].

وأمَّا الحديث الذي قال فيه النَّبيُّ ﷺ لمعاذ عندما بعثه إلى اليمن: (يا معاذ، إنَّك عسى أن لا تلقاني بعد عامي هذا فتمر بقبري، ومسجدي)[٤]؛ فإنَّه صحيح، ولكن ليس فيه دلالة على جواز تخصيص زيارة قبر النَّبيِّ ﷺ؛ لأنَّ روايات الحديث قرنت بين المسجد والقبر، ولم تذكر القبر وحده.

هذا وقد نقل ابن عابدين (٨٦١هـ) تبرئة ابن تيميَّة من هذه التُّهمة؛ فقال: (وما نسب إلى الحافظ ابن تيميَّة الحنبلي من أنَّه يقول بالنَّهي عنها؛ فقد قال بعض العلماء: **إنَّه لا أصل له**، وإنَّما يقول بالنَّهي عن شدِّ الرِّحال إلى غير المساجد الثَّلاث)[٥].

نسبة القول بمنع التَّوسُّل بالنَّبيِّ ﷺ إلى ابن تيميَّة:

التَّوسُّل لغة هو التَّقرُّب، والوسيلة هي ما يُتقرَّب به، ومنه قوله تعالى: ﴿يَبْتَغُونَ

---

(١) أخرجه البيهقي في سننه برقم: (١٠٠٥٣)، ٥/ ٢٤٥.

(٢) السُّنن الكبرى، البيهقي، ٥/ ١٤٥. فإنَّ فيه راوياً مجهولاً حيث رواه سوار بن ميمون عن رجل من آل عمر.

(٣) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٢٤/ ٣٥٦، ٣٥٧.

(٤) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، برقم: (٢٠٦٤٦)، ١٠/ ٨٦، والطَّبراني في المعجم الكبير، برقم: (٢٤٢)، ٢٠/ ١٢١.

(٥) ردُّ المحتار على الدُّرِّ المختار، ابن عابدين، ٩/ ١٧٠.

﴿إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾[الإسراء: ٥٧][(١)]، وأمَّا في الاصطلاح فإنَّه لا يخرج عن المعنى اللُّغوي حيث يراد به جلبُ منفعةٍ غيرِ مستحقَّةٍ أو دفعُ مضرَّة قد وجبت، أو التَّقرُّب إلى الشَّيء والتَّوصُّل إليه، وقد نسب إلى ابن تيميَّة أنَّه يمنع من التَّوسُّل بالنَّبيِّ ﷺ، قال السُّبكي (٧٧١هـ): (يحسن التَّوسُّل بالنَّبي إلى ربِّه، ولم ينكره أحد من السَّلف ولا الخلف **إلَّا ابن تيميَّة**؛ فابتدع ما لم يقله عالم قبله)[(٢)].

وقال الكوثري (١٣٧٠هـ): (وقد جرى عمل الأمَّة على التَّوسُّل والزِّيارة إلى أن ابتدع إنكار **ذلك الحرَّاني**)[(٣)].

وهذه النِّسبة فيها نظر؛ لأنَّ ابن تيميَّة يقسم التَّوسُّل إلى أقسام كثيرة، وبيَّن ما يجوز منها وما لا يجوز، وهذه الأقسام هي:

الأوَّل: التَّوسُّل إلى الله تعالى باسم من أسمائه الحسنى، أو صفة من صفاته العلى، كأن يقول المرء: اللَّهمَّ إنِّي أسألك بأنَّك أنت الرَّحمن الرَّحيم أن تعافيني وتشافيني، أو يقول: أسألك برحمتك التي وسعت كلَّ شيءٍ أن ترحمني وتغفر لي، ومنها أن يقول: اللَّهمَّ إنِّي أسألك بحبِّك لمحمَّد أو لغيره من الأنبياء أن تغفر لي؛ لأنَّ الحبَّ من صفاته تعالى[(٤)].

---

(١) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس، المرتضى الزُّبيدي، ١١٧٣، مختار الصَّحاح، الرَّازي، ص: ٧٤٠.

(٢) نقل هذا القول عن الإمام السُّبكي ابن عابدين في حاشيته على الدُّرِّ المختار، ٦/ ٣٩٧.

(٣) محقُّ التَّقوُّل في مسألة التَّوسُّل، محمَّد زاهد الكوثري، ص: ٣٥٥.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١/ ١٤٠.

قال ابن تيميَّة: (أمَّا التَّوسُّل بالإيمان به، ومحبَّته وطاعته، والصَّلاة والسَّلام عليه، وبدعائه وشفاعته ونحو ذلك، ممَّا هو من أفعاله، وأفعال العباد المأمور بها في حقِّه؛ **فهو مشروع باتِّفاق المسلمين**)(١).

وهذا النَّوع من التَّوسُّل أجازه ابن تيميَّة وهو متَّفق عليه بين العلماء، واستدلَّ عليه بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾[الأعراف: ١٨٠]، وقد ورد هذا التَّوسُّل على لسان سيِّدنا سليمان في قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾[النَّمل: ١٩].

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (فإذا كان يدعى بجميع أسمائه الحسنى وبأيِّ اسمٍ دعاه؛ فقد دعا الذي له الأسماء الحسنى وهو يسبِّح بجميع أسمائه الحسنى وبأيِّ اسم سبَّح؛ **فقد سبَّح الذي له الأسماء الحسنى**)(٢).

الثَّاني: التَّوسُّل بالأعمال الصَّالحة كأن يقول: (اللَّهمَّ بإيماني بك، ومحبَّتي لك، واتِّباعي لرسولك اغفر لي...) أو يقول: (اللَّهمَّ إنِّي أسألك بحبِّي لمحمَّد ﷺ وإيماني به أن تفرِّج عنِّي) وهذا أيضاً جائز بالاتِّفاق؛ لأنَّ الاتِّباع والحبَّ والإيمان بمحمَّد ﷺ من الأعمال الصَّالحة التي يثاب عليها العبد واستدلَّ عليه بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ إِنَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[آل عمران: ١٦]، وقوله: ﴿رَبَّنَآ ءَامَنَّا بِمَآ أَنزَلْتَ وَٱتَّبَعْنَا ٱلرَّسُولَ فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[آل عمران: ٥٣]، وبقصَّة النَّفر الثَّلاثة الذين أَوَوْا إلى غار للمبيت؛ فنزلت صخرة؛

(١) المرجع السَّابق، ١/ ١٤٠.

(٢) المرجع السَّابق، ٢٣/ ١٥٠.

فسدَّت عليهم الغار؛ فقالوا: إنَّه لا ينجيكم من هذه الصَّخرة إلَّا أن تدعوا الله بصالح أعمالكم؛ فدعوا الله تعالى بأعمالهم الصَّالحة فانفرجت الصَّخرة[١].

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (**فهؤلاء الثَّلاثة سألوا الله وتوسَّلوا إليه بأعمال البر...**)[٢].

الثَّالث: التَّوسُّل إلى الله تعالى بدعاء الرَّجل الصَّالح؛ كأن يطلب الإنسان من رجلٍ صالحٍ أن يدعو له الله لتفريج همٍّ أو غيره، ومن ذلك ما رواه أنس بن مالك ﷺ أنَّ عمر بن الخطَّاب ﷺ كان إذا قحطوا استسقى بالعبَّاس بن عبد المطَّلب؛ فقال: (اللَّهمَّ إنَّا كنَّا نتوسَّل إليك بنبيِّنا ﷺ فتسقينا، وإنَّا نتوسَّل إليك بعمِّ نبيِّنا فاسقنا قال: فَيُسقَون)[٣]، وهذا التَّوسُّل جائز بالاتِّفاق أيضاً.

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (**وإنَّما كانوا يستشفعون ويتوسَّلون بهم بمعنى أنَّهم يسألون** الله لهم مع سؤالهم هم لله؛ فيدعو الشَّافع والمشفوع له كما قال عمر بن الخطَّاب: اللَّهمَّ إنَّا كنَّا إذا أجدبنا نتوسَّل إليك بنبيِّنا فتسقينا وإنَّا نتوسَّل إليك بعمِّ نبيِّنا فاسقنا)[٤].

الرَّابع: التَّوسُّل بدعاء النَّبيِّ ﷺ في حال حياته في الدُّنيا أو في الآخرة، وهو جائز وواقع، يدلُّ عليه في الدُّنيا قول عمر: (اللَّهمَّ إنَّا كنَّا نتوسَّل إليك بنبيِّك ﷺ

(١) أخرجه البخاري، كتاب المزارعة، باب إذا زرع بمال قوم بغير إذنهم وكان في ذلك صلاح لهم، برقم: (٢٢٠٨)، ٢/ ٨٢١.

(٢) الاستغاثة في الرَّدِّ على البكري، ابن تيميَّة، ١/ ١٢٨، ١٢٩.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصَّلاة، باب: سؤال النَّاس الإمام الاستسقاء إذا قحطوا، برقم: (٩٦٤)، ١/ ٣٤٢.

(٤) الاستغاثة في الرَّدِّ على البكري، ابن تيميَّة، ١/ ١١٢.

فتسقينا)، أي: بدعاء نبيِّنا ﷺ كما في حديث أنس ﷺ أنَّ رجلاً دخل المسجد يوم الجمعة ورسول الله ﷺ يخطب فاستقبل رسول الله قائماً فقال: يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السُّبل؛ فادع الله لنا يُغِثْنا قال: فرفع رسول الله يديه ثمَّ قال: اللَّهمَّ أغثنا اللَّهمَّ أغثنا اللَّهمَّ أغثنا، قال أنس والله ما نرى في السَّماء من سحاب ولا قزعة وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار قال: فطلعت من ورائه سحابة مثل التُّرس؛ فلمَّا توسَّطت السَّماء انتشرت ثمَّ أمطرت قال: فلا والله ما رأينا الشَّمس ستّاً قال: ثمَّ دخل رجل من ذلك الباب في الجمعة المقبلة ورسول الله ﷺ قائم يخطب فاستقبله قائماً؛ فقال: يا رسول الله هلكت الأموال وانقطعت السُّبل؛ فادع الله يُمسِكْها عنَّا، قال: فرفع رسول الله ﷺ يديه ثمَّ قال: اللَّهمَّ حوالينا ولا علينا اللَّهمَّ على الآكام والظِّراب وبطون الأودية ومنابت الشَّجر، قال: فانقلعت وخرجنا نمشي في الشَّمس، قال شريك: فسألت أنس بن مالك أهو الرَّجل الأوَّل قال لا أدري[١].

وأمَّا في الآخرة فقد ورد أنَّهم يسألونه الشَّفاعة ويتوسَّلون به إلى الله ﷻ[٢].

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (وأجمعوا على أنَّ الصَّحابة كانوا يستشفعون به ويتوسَّلون به في **حياته بحضرته**)[٣].

الخامس: التَّوسُّل بالنَّبيِّ ﷺ بذاته في حياته أو بعد مماته كأن يقول: (اللَّهمَّ

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاستسقاء، باب الاستسقاء في المسجد الجامع، برقم: (٩٦٧)، ١/ ٣٤٣.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التَّوحيد، باب كلام الرَّبِّ ﷻ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم، برقم (٧٠٧٢)، ٦/ ٢٧٢٧.

(٣) قاعدة جليلة في التَّوسُّل والوسيلة، ابن تيميَّة، ص: ٢٦٧.

إنِّي أسألك بمحمَّدٍ أو بجاه محمَّد أو بحقِّ محمَّد)؛ فهذا فصَّل فيه ابن تيميَّة القول؛ فقال: إن كان مقصود القائل (بحقِّ محمَّد) أي: بإيماني به ومحبَّتي له؛ فجائز بل هو من أعظم الوسائل إلى الله تعالى، وإن كان مقصوده إثبات حقٍّ للنَّبيِّ على الله فهذا غير جائز.

أمَّا عدم جواز أن يقصد فرض حقٍّ لعبد من العباد سواء كان النَّبي أو غيره؛ فاستدلَّ عليه بحديث النَّبيِّ ﷺ الذي رواه أبو داوود (٢٧٥هـ)[١] أنَّ رجلاً قال للنَّبيِّ ﷺ: إنَّا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك؛ فسبَّح رسول الله ﷺ حتَّى رؤي ذلك في وجوه أصحابه وقال: (ويحك أتدري ما الله؟ إنَّ الله لا يستشفع به على أحد من خلقه، شأن الله أعظم من ذلك)[٢].

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (وإذا قال القائل: أسألك بحقِّ فلان أو بجاهه، أي: أسألك بإيماني به ومحبَّتي له وهذا من أعظم الوسائل، قيل: من قصد هذا المعنى **فهو معنى صحيح، لكن ليس هذا مقصود عامَّة هؤلاء**)[٣].

وأمَّا الأدلَّة التي استدلَّ بها من جوَّز التَّوسُّل؛ فقد استدلَّ بمجموعة من الأدلَّة منها:

١ ـ توسُّل آدم بنبيِّنا محمَّد ﷺ وجاء فيه: (قال رسول الله ﷺ: لما اقترف

---

(١) سليمان بن الأشعث السِّجستاني، (ت: ٢٧٥هـ)، إمام أهل الحديث في زمانه، رحل كثيراً لطلب الحديث، له: (السُّنن)، و(المراسيل)، و(الزُّهد). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٣ / ٢٠٤).

(٢) أخرجه أبو داوود في سننه، كتاب السُّنَّة، باب في الجهميَّة والمعتزلة، برقم: (٤٧٢٦)، ٢/ ٦٤٤، صحَّحه ابن منده، والصَّحيح أنَّه حديث ضعيف لضعف راويه بكر بن سليمان.

(٣) قاعدة جليلة في التَّوسُّل والوسيلة، ابن تيميَّة، ص: ٣٠٤.

آدم الخطيئة قال: يا رب أسألك بحقِّ محمَّد لما غفرت لي؛ فقال الله: يا آدم وكيف عرفت محمَّداً ولم أخلقه؟ قال: يا رب لأنَّك لَّما خلقتني بيدك، ونفخت فيَّ من روحك، ورفعت رأسي؛ فرأيت على قوائم العرش مكتوباً: لا إله إلَّا الله محمَّد رسول الله؛ فعلمت أنَّك لم تَضِفْ إلى اسمك إلَّا أحبَّ الخلق؛ فقال الله: صدقت يا آدم إنَّه لَأَحَبُّ الخلق إليَّ أُدعُني بحقِّه فقد غفرت لك ولو لا محمَّد ما خلقتك)[١].

قال الحاكم بعد روايته له: (هذا حديث **صحيح الإسناد**)[٢]، والصَّحيح أنَّه حديث ضعيف، بل موضوع على النَّبيِّ ﷺ، وتفرَّد الحاكم بتصحيحه[٣]، وقال البيهقي (٤٥٨هـ) في الحديث: (تفرَّد به عبد الرَّحمن بن زيد بن أسلم من هذا الوجه عنه، **وهو ضعيف**)[٤]، وقال الذَّهبي (٧٤٨هـ) في الحديث: (**بل موضوع**)[٥].

وأمَّا تصحيح الحاكم للحديث؛ فقد أجاب عنه ابن تيميَّة (٧٢٨هـ)؛ فقال: (وأمَّا تصحيح الحاكم لمثل هذا الحديث وأمثاله؛ **فهذا ممَّا أنكره عليه أئمَّة العلم بالحديث**، وقالوا: إنَّ الحاكم يصحِّح أحاديث، وهي موضوعة مكذوبة عند أهل المعرفة بالحديث)[٦].

ثمَّ إنَّ الحاكم ناقض نفسه بتصحيح هذا الحديث؛ لأنَّه روى حديثاً آخر

---

(١) المستدرك على الصَّحيحين، الحاكم برقم: (٤٢٢٨)، ٤/ ٣١.

(٢) المستدرك على الصَّحيحين، الحاكم، ٤/ ٣١.

(٣) أمَّا ضعفه فلأنَّ فيه عبد الرَّحمن بن زيد بن أسلم وقد أجمعوا على تضعيفه. (ميزان الاعتدال، ٤/ ٢٨٢، التَّاريخ الكبير، البخاري، ٥/ ٢٨٤، تهذيب التَّهذيب، ٦/ ١٧٨).

(٤) دلائل النُّبوَّة ومعرفة أحوال صاحب الشَّريعة، البيهقي، ٥/ ٤٨٩.

(٥) المستدرك على الصَّحيحين ومعه تعليقات الذَّهبي، الحاكم، ٢/ ٦٧٢.

(٦) قاعدة جليلة في التَّوسُّل والوسيلة، ابن تيميَّة، ص: ١٨٢، ١٨٣.

لعبد الرَّحمن بن زيد ولم يصححه، وقال: (الشَّيخان لم يحتجَّا بعبد الرَّحمن بن زيد بن أسلم)[١]، وهذا تناقض إذ كيف يصحح حديثه الأوَّل، ثمَّ ينقل له حديثاً وينقل عدم احتجاج الشَّيخين به؛ فالحديث لا يصح الاحتجاج به، ولا عبرة بتصحيح الحاكم له.

٢ ـ حديث الأعمى الذي رواه ابن ماجة (٢٧٣هـ) والتِّرمذي (٢٧٩هـ)، وفيه أنَّ رجلاً ضرير البصر أتى النَّبي ﷺ فقال ادع الله أن يعافيني؛ فقال: (إن شئت أخَّرت لك وهو خير، وإن شئت دعوت) فقال: ادعُهُ؛ فأمره أن يتوضَّأ؛ فيحسنُ وضوءَه، ويصلِّي ركعتين، ويدعو بهذا الدُّعاء: (اللَّهمَّ إنِّي أسألك وأتوجَّه إليك بمحمَّد نبي الرَّحمة، يا محمَّد إنِّي قد توجَّهت بك إلى ربِّي في حاجتي هذه لتقضى، اللَّهمَّ فشفِّعه في)[٢].

وهذا الحديث صحيح، لكن ليس فيه دلالة على جواز التَّوسُّل بذات النَّبيِّ؛ لأنَّ النَّبيَّ علَّمه الدُّعاء وهو طلب من النَّبي أن يدعوَ له فهو توسُّل بدعاء النَّبيِّ ﷺ، وهذا التَّوسُّل ليس فيه خلاف، وكذلك توجيهه النِّداء إلى النَّبيِّ بقوله (يا محمَّد) جائز ما دام قد قاله بعد سؤال الله تعالى في قوله: (اللَّهمَّ إنِّي أسألك وأتوجَّه إليك بمحمَّدٍ نبي الرَّحمة)، والدَّليل على أنَّه توسُّل بدعاء النَّبيِّ ﷺ أنَّ الرَّجل قال للنَّبيِّ بعد أن خيَّره بين الدُّعاء وبين التَّأخير فقال: ادعه.

وعلى فرض أنَّه توسُّلٌ بالنَّبيِّ بذاته أو بجاهه؛ فإنَّه يتمشَّى مع قول ابن

(١) المستدرك على الصَّحيحين، الحاكم، ٣/ ٣٣٢.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصَّلاة والسُّنن فيها، باب ما جاء في صلاة الحاجة، برقم: (١٣٨٥)، ١/ ٤٤١.

تيميَّة حيث فرَّق بين إن كـان قصده بإيمانه وحبِّـه لـه فجائز، أو غير ذلك فيمنع، وهذا صحابي؛ فلا شكَّ بأنَّ قصده الإيمان وحبّ النَّبيِّ ﷺ.

قال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (وحديث **الأعمى لا حجَّـة لهم فيـه**؛ فإنَّه صريح في أنَّـه توسُّل بدعاء النَّبيِّ ﷺ وشفاعتـه، وهو طلب النَّبي ﷺ الدُّعاء، وقد أمره النَّبيُّ ﷺ أن يقول: اللَّهمَّ شفِّعه فيَّ، ولهذا ردَّ الله عليه بصره لما دعا له النَّبي ﷺ)(١).

ويبيِّن ابن تيميَّة أنَّ الرَّجل الضَّرير إنَّما توجَّه بحاجته إلى الله تعالى، وليس إلى النَّبيِّ ﷺ؛ فقال: (فإنَّا بالحديث عاملون، وله موافقون، وبه عالمون، **والحديث** ليس **فيه إلَّا أنَّه طلب حاجته من الله** ﷻ ولم يطلبها من مخلوق)(٢).

٣ ـ الحديث الذي رواه الطَّبراني (٣٦٠هـ) وفيه: (لَّما ماتت فاطمة بنت أسد ابن هاشم أمُّ عليٍّ دخل عليها رسول الله؛ فجلس عند رأسها؛ فقال: رحمك الله يا أمِّي كنت أمِّي بعد أمِّي تجوعين وتشبعيني وتعرين وتكسونني وتمنعين نفسـك طيِّب الطَّعام وتطعميني تريدين بذلك وجـه الله والدَّار الآخرة، ثمَّ أمر أن تغسل ثلاثاً وثلاثاً؛ فلمَّا بلغ المـاء الذي فيـه الكافور سكبـه عليها رسـول الله بيده، ثمَّ خلـع رسول الله قميصه؛ فألبسها إياه وكفِّنت فوقه، ثمَّ دعا رسول الله أسامة بن زيد وأبا أيُّوب الأنصاري وعمر بن الخطَّاب وغلاماً أسوداً ليحفروا فحفروا قبرها؛ فلمَّا بلغوا اللَّحد حفره رسـول الله بيده وأخرج ترابـه بيده؛ فلمَّا فرغ دخل رسـول الله ﷺ؛ فاضطجع فيه وقال: الله الذي يحيي ويميت وهو حيٌّ لا يموت اغفر لأمِّي فاطمة بنت أسد ولقِّنها حجَّتها ووسِّع عليها مدخلها بحقِّ نبيِّك والأنبياء الذين من قبلي؛

---

(١) قاعدة جليلة في التَّوسُّل والوسيلة، ابن تيميَّة، ص: ١٢٢.

(٢) الاستغاثة في الرَّدِّ على البكري، ابن تيميَّة، ١/ ٢٦٩.

فإنَّك أرحم الرَّاحمين، ثمَّ كبَّر عليها أربعاً، ثمَّ أدخلوها القبر هو والعبَّاس وأبو بكر الصِّدِّيق ﷺ)[١].

وهذا الحديث ضعيف[٢].

٤ ـ حديث عائشة (٥٨هـ) ﷺ الذي رواه الدَّارمي (٢٥٥هـ) في سننه وفيه: (قحط أهل المدينة قحطاً شديداً؛ فشكوا إلى عائشة؛ فقالت: انظروا إلى قبر النَّبيِّ ﷺ؛ فاجعلوا منه كوَّة إلى السَّماء حتَّى لا يكون بينه وبين السَّماء سقف قال: ففعلوا، فمطرنا مطراً حتَّى نبت العشب وسمنت الإبل حتَّى تفتَّقت من الشَّحم فسمِّي عام الفتق)[٣].

وهذا الحديث ضعيف أيضاً[٤].

ثمَّ إنَّ ابن تيميَّة بيَّن أنَّه لم تكن في حياة عائشة في حجرتها كوَّة، بل كان بعض السَّقف باقياً وبعضه مكشوفاً، وكانت الشَّمس تنزل فيه، ولم توضع الكوَّة في حجرتها إلَّا بعد أن أدخلت الحجر في المسجد على عهد الوليد بن عبد الملك لينزل منها من ينزل إذا احتيج إلى ذلك، لأجل تنظيف وغيره[٥].

---

(١) المستدرك على الصَّحيحين، الحاكم، برقم: (٤٥٧٤)، ٤/ ١٩٣.

(٢) لضعف راويه روح بن صلاح. (لسان الميزان، ٢/ ٤٤٦، ميزان الاعتدال، ٣/ ٨٥)، وأمَّا توثيق ابن حبَّان والحاكم له وتفرُّدهما في توثيقه فمردود لتساهلهما في التَّوثيق وهو معروف بين المحدِّثين، كيف وقد خالفوا غيرهم في تجريحه.

(٣) أخرجه الدَّارمي في سننه برقم: (٩٢)، ١/ ٥٦.

(٤) لضعف سعيد بن زيد. (ميزان الاعتدال، ٣/ ٢٠٣، المجروحين، ابن حبَّان، ١/ ٣٢٠، تقريب التَّهذيب، ١/ ٢٩٦).

(٥) انظر: الاستغاثة والرَّدُّ على البكري، ابن تيميَّة، ص: ٩٣، ١٦٣، ١٦٤، ٥٠٠.

٥ ـ قصَّة الأعرابي الذي جاء إلى قبر النَّبيِّ ﷺ، ذكرها السِّيوطي (٩١١هـ) في جامع الأحاديث وفيها: (قدم علينا أعرابي بعدما دفنَّا رسول الله ﷺ بثلاثة أيام، فرمى بنفسه على قبر النَّبيِّ ﷺ، وحثا من ترابه على رأسه، وقال: يا رسول الله: قلت فسمعنا قولك، ووعيت عن الله؛ فوعينا عنك، وكان فيما أنزل الله عليك: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾[النِّساء: ٦٤]، وقد ظلمت نفسي وجئتك تستغفر لي؛ فنودي من القبر: أنَّه قد غفر لك)[١].

وفي سند هذه القصَّة الهيثم بن عدي، وهو متروك[٢].

وفي سندها ـ في غير الرِّواية التي رواها السِّيوطي[٣] ـ الحسن بن محمَّد، وهو ضعيف[٤]، وقال ابن عبد الهادي عن هذه القصَّة: (**ليست هذه الحكاية المنكورة عن الأعرابي ممَّا يقوم به حجَّة**، وإسنادها مظلم مختلف، ولفظها مختلف أيضاً)[٥].

وبذلك يتَّضح أنَّ ابن تيميَّة لم يمنع التَّوسُّل بالنَّبيِّ مطلقاً، بل فصَّله بين ما يجوز وما لا يجوز، وأن مَنْ نقل عنه هذا القول بالإطلاق؛ فقد أخطأ النَّقل؛ فعمَّم بعضهم، وأنقص بعضهم من كلامه ما هو محلُّ الشَّاهد.

---

(١) ذكره المتَّقي الهندي في كنز العمَّال، برقم: (١٠٤٢٢).

(٢) انظر: ميزان الاعتدال، ٧/ ١١١، أحوال الرِّجال، الجوزجاني، ١/ ٢٠٠، المغني في الضُّعفاء، الذَّهبي، ٢/ ٢٠٢.

(٣) روى هذه الرِّواية تقي الدِّين محمَّد بن أحمد الفاسي المالكي في كتابه: شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، ٤/ ٣٦٩.

(٤) انظر: المجروحين، ابن حبَّان، ١/ ٢٣٨، الكامل في ضعفاء الرِّجال، ابن عدي، ٢/ ٧٣٤.

(٥) الصَّارم المنكي في الرَّدِّ على السُّبكي، ابن عبد الهادي، ص: ٤٦١.

ثانياً ـ معجزات النبي ﷺ:

وقد نقل بعض المسائل الطَّاعنة في القرآن عن بعض العلماء الأجلَّاء من السَّلف والخلف ممَّا لابدَّ من الوقوف على مدى صحَّة القول عنهم، ومن هذه المسائل مسألة الصَّرْفة وقول الإمام الأشعري والباقلَّاني بها، وكذلك نقل إنكار المعوِّذتين عن ابن مسعود ﵁، وغيرها من المسائل، وسوف أحقِّق صحَّة هذه الأقوال:

نسبة القول بالصرفة إلى الإمام الأشعري:

الصَّرْفة تعني أنَّ القرآن ليس معجزاً لشيءٍ ذاتيٍّ فيه، وإنَّما هو لصرف الله تفكير العرب عن معارضته، أو سلب القدرة منهم على معارضته، وينسب هذا المذهب إلى إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام أحد أئمَّة المعتزلة البصريِّين، واشتهر هذا القول فيما بعد بمذهب (الصَّرْفة) واشتهر به النَّظَّام، بل ذمَّه أكثر من نقل عنه هذا القول لما فيه من انتقاص للقرآن ومكانته وإعجازه، إلَّا أنَّ الخيَّاط بيَّن أنَّ النَّظَّام لا يريد بقوله هذا الانتقاص من القرآن، بل هو حجَّة على غيره، وهو حجَّة للنَّبيِّ على نبوَّته من وجوه:

أحدها: الإخبار عن الغيبيَّات كقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾[النُّور: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾[الرُّوم: ١-٣].

وثانياً: من أوجه إعجازه عند النَّظَّام أيضاً إخباره بما في نفوس قوم وبما سيقولونه[١].

---

(١) انظر: الانتصار والرَّدُّ على ابن الرَّاوندي الملحد، الخيَّاط، ص: ٢٨.

ونسب إلى الإمام الأشعري القول بالصَّرفة، على معنى أنَّ الله لو لم يسلب القدرة على معارضة القرآن من العرب لتمكَّنوا من معارضته وأن يأتوا بمثله، لأنَّه ممَّا يدخل في مقدورهم[1].

ويُشَكُّ في هذه النِّسبة إلى الإمام الأشعري بهذا المعنى حيث نقل ابن حزم عن الأشعري قولين:

الأوَّل: ورواه بصيغة التَّمريض وهو أنَّ المعجز الذي تحدَّى الله به النَّاس بالمجيء بمثله هو الذي لم يزل مع الله تعالى ولم يفارقه قط ولا نزل إلينا ولا سمعناه، أي الكلام النَّفسي القائم بذات الله تعالى، ثمَّ ردَّ ابن حزم هذا القول وبيَّن بأنَّه في غاية البطلان والنُّقصان[2].

الثَّاني: وهو قول جمهور المسلمين بأنَّ المعجز هو المتلو[3].

وكذلك فقد شكَّ في هذه النِّسبة الزَّركشي في البحر المحيط حيث قال: (**وليس هذا قول الصَّرفة المعزو إلى الشَّيخ أبي الحسن الأشعري**)[4].

ونلاحظ أنَّ الذي نسبه ابن عاشور إلى الأشعري يختلف في معناه عمَّا نسبه إليه ابن حزم، وكلاهما أخطأ في النِّسبة، أمَّا ابن حزم فإنَّه رواها بصيغة التَّمريض إضافة إلى أنَّه لم يختبر أقوال الأشعري، ولم يقرأ كتبه، وإنَّما أخذ مذهبه من بعض الجهلة والكاذبين؛ فأخذها وصدَّقها على أنَّها مذهب الأشعري[5].

---

(١) انظر: التَّحرير والتَّنوير، ابن عاشور، ١/ ١٣٠.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ١/ ٢٥٦.

(٣) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، ابن حزم، ١/ ٢٥٦.

(٤) البحر المحيط في أصول الفقه، الزَّركشي، ٢/ ٧٦.

(٥) انظر: الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، ١/ ٢٥٦، طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، السُّبكي، ١/ ٦٢.

وأمَّا ابن عاشـور فلم يجزم بصحَّـة النِّسبـة فقـال: (**ونسب هذا إلى الحسن الأشعري**)[١].

نسبة القول بالصَّرْفة إلى القاضي الباقلاني:

وقد نقل مثل هذا القول عن الإمام الباقلَّاني (٤٠٣هـ)، ونقله عنه ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) في فِصَلـه حيث قـال: (**ورأيت للباقلَّاني في فصل من كلامه، أنَّ النَّاس ليسوا بعاجزين عن مثل هذا القرآن ولا قادرين عليه**)[٢]؛ فيلزم الباقلَّاني بناءً على هذا الكلام قوله بالصَّرْفة؛ لأنَّـه نفى العجز ونفى القدرة وهذا هو معنى الصَّرْفـة؛ لأنَّ الصَّرْفـة تعني نفي العجـز عن العباد من معارضـة القرآن لسـبب ما فمنهم من حمل السَّبب على صرف تفكيرهـم عن المعارضة، ومنهم من حمله على سـلب القدرة منهم على المعارضـة وغيرها من الأسباب، ولكن كلها تجتمع على إثبات القدرة على المعارضة مع عجزهم عنها[٣].

ولاشـكَّ بأنَّ الباقلَّاني لم يقل بهذا القـول وهـو إلزام باطل؛ لأنَّ الباقلَّاني أبطل الصَّرْفة وألَّف كتاباً كاملاً تحدَّث فيه عن إعجاز القرآن وأبطل فيه الصَّرْفة بالتَّفصيل، ونستطيع أن نلخِّص ردَّ الإمام الباقلَّاني على الصَّرْفة بما يلي:

أورد الإمام الباقلَّاني قول القائل بالصَّرْفة وقال: إنَّه لو صحَّ لصحَّ لكلِّ من أمكنه نظم ربع بيت أو مصراع من بيت أن ينظم القصائد ويقول الأشعار، وهذا باطل، ولو أنَّهم كانوا مصروفين عـن معارضتـه لما كان أهـل الجاهليَّة مصروفين

---

(١) انظر: التَّحرير والتَّنوير، ١/ ١٣٠.

(٢) الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، ابن حزم الظَّاهري، ٥/ ١٠٩.

(٣) انظر: المرجع السَّابق، ٥/ ١٠٩.

عمَّا كان يعدل به في الفصاحة والبلاغة وحسن النَّظم وعجيب الرَّصف؛ لأنَّهم لم يتَّحدوا إليه، ولم تلزمهم حجَّته؛ فلمَّا لم يوجد في كلام من قبله مثله، علم أنَّ ما ادَّعاه القائل بالصَّرْفة ظاهر البطلان[١].

ويرى الباقلَّاني أنَّ المعارضة لو كانت ممكنة لما كان القرآن معجزاً، وإنَّما يكون المنع من المعارضة هو المعجز؛ فلا يتضمَّن القرآن فضيلة على غيره في نفسه، وهذا لا يمكن القول به فهذا يبطل الصَّرْفة[٢].

ويورد الباقلَّاني (٤٠٣هـ) سؤالاً من خصمه وهو: (**فهل تقولون بأنَّ غير القرآن من كلام الله ﷻ معجز كالتَّوراة والإنجيل والصُّحف؟**)[٣]، ويجيب القاضي عن هذا السُّؤال بأنَّه ليس شيء من ذلك بمعجز في النَّظم والتَّأليف، وإن كان معجزاً كالقرآن فيما يتضمَّن من الإخبار عن الغيوب، وأمَّا كونها غير معجزة في النَّظم والتَّأليف؛ فلأنَّ الله تعالى لم يصفها بذلك كما وصف القرآن الكريم، وكذلك فإنَّه لم يقع التَّحدِّي بها كما جرى مع القرآن، ولأنَّ اللِّسان الذي نزلت فيه تلك الكتب لا يتأتَّى فيه من وجوه الفصاحة ما يقع به التَّفاضل الذي ينتهي إلى حدِّ الإعجاز، ولكنَّه يتقارب، ويقوى ذلك بقوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[الشُّعراء: ١٩٥]، وبيَّن أنَّه رفعه عن أن يكون أعجميّاً؛ فلو كان يمكن في لسان العجم إيراد مثل فصاحته، لم يكن ليرفعه عن هذه المنزلة، وإنَّه وإن كان يمكن أن يكون من فائدة قوله: ﴿عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ أنَّه ممَّا يفهمونه، ولا يفتقرون فيه إلى الرُّجوع إلى غيرهم، ولا يحتاجون

---

(١) انظر: إعجاز القرآن، الباقلَّاني، ص: ٤٢.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٤٣، ٤٤.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٤٤.

في تفسيره إلى سواهم؛ فلا يمتنع أن يفيد ما قلناه أيضاً كما أفاد بظاهره ما ذكرناه، ويبيِّن ذلك أنَّ كثيراً من المسلمين قد عرفوا تلك الألسنة، وهم من أهل البراعة فيها وفي العربيَّة؛ فقد وقفوا على أنَّه ليس يقع فيها من التَّفاضل والفصاحة ما يقع في العربيَّة[١].

وردَّ الباقلَّاني على من ادَّعى أنَّ ابن المقفع (١٤٢هـ)[٢] قد عارض القرآن في كتابيه (الدُّرَّة) و(اليتيمة) بأنَّ كتاب الدُّرَّة هو مجموعة من الحكم المنقولة عن حكماء الأمم المذكورة بالفضل؛ فليس فيها شيء بديع من لفظ ولا معنى، وأمَّا كتاب (اليتيمة) فهو كتاب في الدِّيانات وقد تهوَّس فيه، وأنَّ ابن المقفع قد ذكر عنه أنَّه اشتغل في معارضة القرآن فترة من الزَّمن ثمَّ مزَّق ما جمع واستحيا لنفسه من إظهاره[٣].

ويرى الباقلَّاني أنَّ وجوه إعجاز القرآن ثلاثة:

أحدها: الإخبار عن الغيوب، وذلك ممَّا لا يقدر عليه البشر ولا سبيل لهم إليه؛ فمن ذلك ما وعد الله تعالى نبيَّه، عليه السَّلام، أنَّه سيظهر دينه على الأديان بقوله ﷻ: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾[التَّوبة: ٣٣]؛ ففعل ذلك[٤].

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٤٥.

(٢) عبد الله بن المقفَّع، (ت: ١٤٢هـ)، كاتب مشهور، عني بترجمة كتب المنطق، وهو فارسي الأصل، وكان يتَّهم بالزَّندقة، ذكي وفاضل، له: (كليلة ودمنة)، و(المدخل إلى علم المنطق). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١١/ ٢٦٠).

(٣) انظر: إعجاز القرآن، الباقلَّاني، ص: ٤٧.

(٤) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٤٨.

ومن وجوه إعجاز القرآن أنَّه كان معلوماً من حال النَّبيِّ ﷺ أنَّه كان أمِّيَّاً لا يكتب ولا يقرأ، وكذلك كان معروفاً من حاله أنَّه لم يكن يعرف شيئاً من كتب المتقدِّمين وأقاصيصهم وأنبائهم وسيرهم، ثمَّ أتى بجمل ما وقع وحدث، من عظيمات الأمور ومهمَّات السِّير من حين خلق آدم عليه السَّلام إلى حين مبعثه[١].

ومن وجوه الإعجاز القرآني أنَّه بديع النَّظم عجيب التَّأليف متناه في البلاغة إلى الحدِّ الذي يعلم عجز الخلق عنه، ثمَّ أخذ الباقلاني يبيِّن هذا الوجه ويشرحه أتمَّ الشَّرح[٢].

وبذلك يتبيَّن أنَّ ما نسب إلى الإمام الباقلَّاني من قوله بالصَّرْفة ليس بصحيح ولا دقيق.

نسبة إنكار قرآنيَّة الفاتحة إلى ابن مسعود (٣٢هـ):

نقل عن ابن مسعود ﷺ أنَّه أنكر سورة الفاتحة أن تكون من القرآن، وهذا النَّقل إن صح؛ فإنَّه مشكل لأنَّ المشهور أنَّ من أنكر حرفاً من القرآن؛ فإنَّه يكفر؛ فكيف بسورة من سوره ومن صحابي جليل ملازم للنَّبي ﷺ؟

وقد ذكرت هذه الرِّواية في كتب التَّفسير؛ قيل لابن مسعود لمَ لم تكتب الفاتحة في مصحفك؟ فقال: لو كتبتها لكتبتها في أوَّل كلِّ سورة[٣].

وهذه الرِّواية ليست صريحة بأنَّ ابن مسعود لا يعتبرها من القرآن؛ فإنَّها غاية ما تدلُّ عليه أنَّه لم يثبتها في مصحفه، وهذا لا يلزم منه اعتبارها ليست من

---

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٥٠.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٥١.

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ١/ ١٥٥.

القرآن، ولذلك فهذه النِّسبة إلزام ما لا يلزم لصاحبه.

ويدلُّ على ذلك أنَّ قراءة ابن مسعود ثابتة وفيها الفاتحة، وقد بيَّن أبو بكر الأنباري (٣٢٨هـ)[١] مراد ابن مسعود من قوله: (لو كتبتها لكتبتها في أوَّل كلِّ سورة) بقوله: (قال: يعني أنَّ كلَّ ركعة سبيلها أن تفتتح بأمِّ القرآن، قبل السُّورة المتلوَّة بعدها؛ فقال: **اختصرت بإسقاطها، ووثقت بحفظ المسلمين لها**، ولم أثبتها في موضع؛ فيلزمني أن أكتبها مع كلِّ سورة، إذ كانت تتقدَّمها في الصَّلاة)[٢].

نسبة إنكار قرآنيَّة المعوِّذتين إلى ابن مسعود (٣٢هـ) ﷺ:

نقل عن سيدنا عبد الله بن مسعود ﷺ أنَّه أنكر أن تكون المعوِّذات ـ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ﴾[النَّاس: ١]، و﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ﴾[الفلق: ١] ـ من القرآن الكريم، ودراسة هذا النَّقل ستكون من ناحيتين: الأولى من ناحية السَّند، والثَّانية: من ناحية توجيه العلماء وموقفهم من هذا النَّقل.

النَّاحية الأولى: دراسة السَّند:

هذه الرِّواية رواها أهل الحديث كالإمام أحمد والطَّبراني والبخاري وغيرهم من عدَّة طرق وبألفاظ مختلفة؛ فمنها ما يصرِّح فيه ابن مسعود بأنَّه يقول ما كان النَّبي ﷺ يقوله[٣]، ومنها أنَّ ابن مسعود كان يحكُّها من مصحفه ويقول بأنَّها

---

(١) محمَّد بن القاسم بن محمَّد، أبو بكر الأنباري، (ت: ٣٢٨هـ)، من أعلم أهل زمانه بالأدب، من أهل الأنبار، له: (الزَّاهر)، و(شرح القصائد السَّبع الطِّوال الجاهليَّات). (نظر: الأعلام للزِّركلي: ٦/ ٣٣٤).

(٢) نقل هذا الكلام عن أبي بكر الأنباري القرطبيُّ في تفسيره، ١/ ١١٥.

(٣) صحيح البخاري، كتاب التَّفسير، باب: تفسير سورة (قل أعوذ برب النَّاس)، برقم: (٤٦٩٣)، المسند، أحمد بن حنبل، ٥/ ١٢٩.

ليستا من القرآن الكريم[١]، وفي رواية: لما تزيدون ما ليس فيه؟ [٢]، وفي رواية أخرى: إلَّا خلطوا فيه ما ليس منه! [٣]، ومنها أنَّ النَّبيَّ كان يتعوَّذ بهما فقط[٤].

النَّاحية الثَّانية: موقف العلماء من هذا الأثر:

من الثَّابت قطعاً أنَّ المعوِّذتين من القرآن الكريم، ولم يخالف في ذلك أحد إلَّا ما روي عن عبد الله بن مسعود ﵁؛ فيما روي عنه في الرِّوايات التي سقناها، قال البزَّار (٢٩٢هـ)[٥]: (وهذا الكلام لم يتابع عبد الله عليه أحد من أصحاب النَّبي ﷺ، وقد صحَّ عن النَّبي ﷺ أنَّه قرأ بهما في الصَّلاة وأُثْبِتَتا في المصحف)[٦].

وقد اختلفت مواقف العلماء من هذا الأثر عن عبد الله بن مسعود، ونستطيع أن نجملها في عدَّة مواقف:

الأوَّل: إنَّ هذه الآثار باطلة وغير صحيحة عن ابن مسعود وأسانيدها ضعيفة، وهو مذهب ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)، والإمام النَّووي (٦٧٦هـ)[٧].

قال ابن حزم: (وكلُّ ما روي عن ابن مسعود من أنَّ المعوِّذتين وأمَّ القرآن

---

(١) المرجع السَّابق، ٣٥/ ١١٧.

(٢) المعجم الكبير، الطَّبراني، ٩/ ٤٥٨.

(٣) المرجع السَّابق، ٩/ ٤٥٨.

(٤) المرجع السَّابق، ٩/ ٤٥٨.

(٥) أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، أبو بكر البزَّار، (ت: ٢٩٢هـ)، حافظ من العلماء بالحديث، من أهل البصرة، له مسندان بالحديث أحدهما كبير واسمه (البحر الزَّخَّار) والآخر صغير. (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٣/ ٥٥٦).

(٦) كشف الأستار عن زوائد البزَّار، ومعه مسند البزَّار، ٣/ ٨٦.

(٧) انظر: المحلَّى بالآثار، ابن حزم، ١/ ١٣، المجموع، النَّووي، ٣/ ٣٩٦.

لم تكن في مصحفه؛ **فكذب موضوع لا يصح**)[١].

وقال النَّووي (٦٧٦هـ): (وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوِّذتين **باطل ليس بصحيح عنه**)[٢].

الثَّاني: إن هذا الأثر صحيح ولكن ابن مسعود رجع عن هذا لَمَّا تبيَّن له الحق؛ فلعلَّه لم يبلغه كونهما من القرآن، ثمَّ لَمَّا بلغه رجع، وهو قول الرَّازي (٦٠٦هـ) في تفسيره، ومحمود بن عبد الله الآلوسي (١٣٤٢هـ) في روح المعاني، وابن كثير في تفسيره[٣].

قال الرَّازي (٦٠٦هـ): (ويجب علينا إحسان الظَّنِّ به، وأن نقول: **إنَّه رجع عن هذه المذاهب**)[٤].

وقال الآلوسي محمود بن عبد الله (١٣٤٢هـ): (ولعلَّ **ابن مسعود رجع عن ذلك**)[٥].

وقال ابن كثير (٧٧٤هـ): (فلعلَّه لم يسمعهما من النَّبيِّ ﷺ، ولم يتواتر عنده، ثمَّ لعلَّه قد **رجع عن قوله ذلك إلى قول الجماعة**، فإنَّ الصَّحابة ﷺ أثبتوهما في المصاحف الأئمَّة ونفذوها إلى سائر الآفاق كذلك)[٦].

---

(١) المحلَّى بالآثار، ابن حزم، ١/ ١٣، المجموع، النَّووي، ٣/ ٣٩٦.

(٢) المجموع، النَّووي، ٣/ ٣٩٦.

(٣) انظر: التَّفسير الكبير، الرَّازي، ١/ ١٧٥، روح المعاني، الآلوسي، ٣٠/ ٢٧٩، تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ١٤/ ٥١٧.

(٤) التَّفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الرَّازي، ١/ ١٧٥.

(٥) روح المعاني، الآلوسي، ٣٠/ ٢٧٩.

(٦) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ١٤/ ٥١٧.

الثَّالث: إنَّ ابن مسعود لم ينكر كونهما من القرآن، وإنَّما أنكر إثباتهما في المصحف، وهو رأي الإمام الباقلَّاني[١].

الرَّابع: إنَّ هذه الرِّوايات معارضة براويات مثلها تثبت أنَّ ابن مسعود كان يعدُّ المعوِّذتين من القرآن، منها ما رواه مسلم عن ابن مسعود عن النَّبيِّ ﷺ قال: (لقد أنزل عليَّ آيات لم ينزل عليَّ مثلهن: المعوِّذتين)[٢]، وقد حسَّن السِّيوطي هذا السَّند[٣]، وهذه الرِّواية تضعف قول من قال بعدم علم ابن مسعود بكونهما من القرآن، وممَّا يعارض هذه الرِّوايات قراءة ابن مسعود وفيها الفاتحة والمعوِّذتان، وكان يقرأ بها أهل الكوفة، وهذه الرِّوايات تدعم قول من قال بأنَّه رجع[٤].

الخامس: إنَّ هذه الرِّوايات صحيحة عنه، وأنَّه لم يتواتر عند ابن مسعود كونهما من القرآن وكان متواتراً عند الصَّحابة، وهو قول ابن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)[٥].

قال ابن حجر (٨٥٢هـ): (والطَّعن في الرِّوايات الصَّحيحة بغير مستند لا يقبل؛ **بل الرِّواية صحيحة والتَّأويل محتمل** والإجماع الذي نقله إن أراد شموله لكلِّ عصر؛ فهو مخدوش وإن أراد استقراره فهو مقبول... وأجيب باحتمال أنَّه كان متواتراً في عصر ابن مسعود **لكن لم يتواتر عند ابن مسعود** فانحلَّت العقدة)[٦].

---

(١) انظر: إعجاز القرآن، الباقلَّاني، ٢/ ٢٠٣.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب التَّفسير، باب فضل قراءة المعوِّذتين، برقم: (٨١٤)، ١/ ٥٥٨.

(٣) انظر: الدُّرُّ المنثور، السِّيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م، ٨/ ٦٨٤.

(٤) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، الزَّرقاني، ١/ ٢٣٠.

(٥) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، ٨/ ٧٤٢.

(٦) فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٨/ ٧٤٢.

وأرى أنَّ الرَّاجح أنَّ ابن مسعود قد رجع عن هذا القول بعدما تبيَّن له أنَّهما من القرآن ويقوي ذلك عدَّة أسباب:

١ ـ إنَّ ابن مسعود له قراءة ثابتة عنه وفيها المعوِّذتان فلو أنَّه لم يكن يعدُّهما من القرآن لما أثبتهما، ثمَّ إنَّ قراءته كان يقرأ بها أهل الكوفة؛ فلو أنَّهم لم يقرؤوا أو اعتقدوا أنَّهما ليستا من القرآن؛ لأنكر عليهم أهل الإسلام.

٢ ـ إنَّ ابن مسعود شهد جمع المصاحف على عهد عثمان ﷺ؛ فلو أنَّه كان يعتقد أنَّهما ليستا من القرآن؛ لاعترض؛ لأنَّه لا يجوز أن يُدْرَجَ شيءٌ في القرآن ممَّا ليس منه.

نسبة إنكار سورة يوسف إلى الخوارج:

وممَّن نسب إنكار سورة يوسف إلى الخوارج أبو المظفَّر الإسفراييني، والبغدادي، والرَّازي، والإيجي[١]، وتابعهم على ذلك من المستشرقين كلٌّ من جولدتسيهر، ولويس غرديه[٢]، ومن المعاصرين توفيق الطَّويل[٣].

وهذه النِّسبة غير صحيحة، ولعلَّ من نسبها إلى الخوارج عوَّل على نقل الإمام الأشعري لها في المقالات[٤]، وهو من أقدم من نقل ذلك عن الخوارج[٥]، ولكن

---

(١) انظر: التَّبصير في الدِّين، الإسفراييني، ص١٤٠، الفرق بين الفرق، البغدادي، ص٢٦٥، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرَّازي، ص٤٧، المواقف، الإيجي، ص٧٠١.

(٢) انظر: العقيدة والشَّريعة في الإسلام، جولدتسيهر، ص: ١٩٣، ١٩٤، فلسفة الفكر الدِّيني بين الإسلام والمسيحيَّة، لويس غرديه، ١/ ٤٤.

(٣) انظر: أسس الفلسفة، توفيق الطَّويل، ص: ٣٨٩.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميِّين، ١/ ٩٦.

(٥) انظر: منهج الشَّهرستاني في كتابه الملل والنِّحل، ثائر علي الحلَّاق، ص: ١٤.

الملاحظ أنَّ الإمام الأشعري نقلها بصيغة التَّمريض، بل شكَّ في نسبتها إليهم ووصفها بأنَّها غير محقَّقة.

قال الإمام الأشعري: (**وحكي لنا عنهم ما لم نتحقَّقه أنَّهم يزعمون أنَّ سورة يوسف ليست من القرآن**)(١).

وممَّن نفى هذه النِّسبة عنهم الدُّكتور ثائر حلَّاق(٢).

نسبة القول بجسمية القرآن إلى الجاحظ:

والذي نسبها إلى الجاحظ الشَّهرستاني نقلاً عن ابن الرَّاوندي (٢٩٨هـ)(٣)، والآمدي أنَّ الجاحظ يرى أنَّ للقرآن جسداً يجوز أن يقلب مرَّة رجلاً ومرَّة حيواناً، وأنَّه بهذا المذهب قد وافق الفلاسفة الطَّبيعيين(٤).

وهذه النِّسبة فيها سوء فهم لكلام الجاحظ؛ فإنِّي وجدت كلاماً له تكلَّم فيه عن هذه المسألة، وكان الجاحظ يتكلَّم في مسألة أوسع وهي مسألة خلق القرآن والفتنة التي حدثت للإمام أحمد، وكان يردُّ على من قال بأنَّ القرآن غير مخلوق؛ ففرض أنَّ خصمه ألزمه أنَّ القرآن ليس بمخلوق إلَّا على المجاز، فردَّ عليهم إلزامهم له بأنَّه يلزمهم على أصولهم وكلامهم أنَّ القرآن مخلوق حقيقة

---

(١) مقالات الإسلاميِّين، ص: ٩٦.

(٢) انظر: منهج الشَّهرستاني في كتابه الملل والنِّحل، ثائر علي الحلَّاق، ص: ١٤.

(٣) أحمد بن يحيى بن إسحاق، ابن الرَّاوندي، (ت: ٢٩٨هـ)، فيلسوف، اشتهر عنه القول بالإلحاد، وهو من سكَّان بغداد، من مؤلَّفاته: (الدَّامغ)، و(الزُّمرُّدة)، و(نعت الحكمة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، ١٤/ ٦٠).

(٤) انظر: الملل والنِّحل، الشَّهرستاني، ص: ٦٤، أبكار الأفكار، الآمدي، ٥/ ٥٠.

لا مجازاً، وذلك لأنَّهم لم يتمسَّكوا بقواعد قولهم، وفروع أصولهم، ثمَّ قال: **(ولو زعم القوم على أصل مقالتهم أنَّ القرآن هو الجسم دون الصَّوت والتَّقطيع، والنَّظم والتَّأليف، وأنَّه ليس بصوت ولا تقطيع ولا تأليف)**(١).

وعلَّل أنَّ القرآن ليس بصوت لأنَّه لا يُخترع كاختراع الأجسام المصوَّرة، ولا يحتمل التَّقطيع كاحتمال الأجرام، والصَّوت عرض، ولا يحدث الصَّوت إلَّا بدخول جوهر على جوهر، أي: جسم قد صكَّ جسماً غيره، ولابدَّ له من مكانين: مكان زال عنه، ومكان آل إليه، ولابدَّ من هواء بين الجسمين المصطكَّين، بخلاف الجسم الذي قد يحدث وحده ولا شيء غيره، أي: لا يحتاج الجسم في حدوثه إلى توفُّر شروط خارجة عنه حتَّى يحدث كالصَّوت، فالجاحظ يريد أن ينفي ـ بناء على قول الخصم ـ أنَّ القرآن صوتٌ فقط (مجرَّد صوت).

وكذلك فقد علَّل الجاحظ أنَّ القرآن ليس بعرض أيضاً بأنَّه محتاج إلى غيره، بمعنى أنَّه يحتاج إلى مكان يقوم فيه كالجسم، فالعرض لا يوجد إلَّا به وفيه.

وبنفيه أن يكون القرآن صوتاً أو عرضاً أثبت أنَّه جسم، لأنَّ الجسم لا يكون إلَّا من مخترع الأجسام، وليس لكونه من إيجاد الله علَّة، وإذا وجد فيوجد اختياراً وابتداعاً واختراعاً، والقرآن جسم؛ فهو مخترَع ومبتدَع وموجود باختيار، فهو مخلوق حقيقة لا مجازاً، وهذا الكلام كله بناه الجاحظ على أصول خصومه(٢).

ثمَّ بيَّن لهم القول الذي يتَّفق مع قواعدهم، ويتَّفق مع الحقِّ والجماعة، وهو أن يقولوا بأنَّ القرآن جسم وصوت، وذو تأليف وذو نظم، وتوقيع وتقطيع، وخلق

---

(١) الرَّسائل، رسالة في خلق القرآن، الجاحظ، ٣/ ٢٨٩.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٢٢٣.

قائم بنفسه، مستغن عن غيره، ومسموع في الهواء، ومرئي في الورق، ومفصَّل وموصل، واجتماع وافتراق، ويحتمل الزِّيادة والنُّقصان، والفناء والبقاء، وكل ما احتملته الأجسام، ووصفت به الأجرام، وكل ما كان كذلك فمخلوق في الحقيقة دون المجاز[1].

والخلاصة أنَّ كلام الجاحظ يحتمل أمرين:

الأوَّل: أنَّه بنى القول بجسميَّة القرآن على قواعد خصومه، فليس هذا هو رأيه الشَّخصي، وهذا ضعيف لأنَّه بيَّن القول الصَّحيح الذي يتَّفق مع الحقِّ وفيه التَّصريح بالجسميَّة.

الثَّاني: أنَّه يقول بالجسميَّة، وهو قول أكثر الفرقة الاعتزاليَّة، بناء على أنَّه نقل قول الحقِّ والجماعة، وهذا برأيي هو الصَّحيح عن الجاحظ، لكن لا على معنى الجسميَّة التي نسبت إليه، أي أن يكون للقرآن جسم أو جسد يتحوَّل إلى حيوان أو إلى رجل، ولكنَّه أراد بجسميَّة القرآن، هذا المصحف الذي بين أيدينا، والذي هو ورق، أي: جسم، وهو صوت أيضاً عندما يقرؤه القارئ، والمعتزلة ترى أنَّ كلام الله صوت مسموع وحرف مقروء[2]، وحروف القرآن عند المعتزلة مؤلَّفة ومنظَّمة ومقطَّعة، والمتمعِّن لكلام المعتزلة في خلق القرآن يجد كلامَهم كلَّه يدور في فلك قول الجاحظ هذا.

نسبة معارضة القرآن إلى المعري:

نُقلت هذه النِّسبة عن المعرِّي في العديد من المؤلَّفات، وتناقلها العلماء فمنهم

---

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٢٢٤.

(٢) صرَّح القاضي بأنَّ حقيقة الكلام عندهم ليست إلَّا الحروف المنظومة والأصوات المقطَّعة (انظر: شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٥٢٨، ٥٢٩.

من صحَّحها، ومنهم من رفضها ونفاها، وتتعلَّق هذه النِّسبة كثيراً بكتاب المعرِّي المسمَّى: (الفصول والغايات)[1]؛ فرمي المعرِّي بهذه النِّسبة من اسم الكتاب؛ ولكن هذه النِّسبة تحتاج إلى تحقيق وتوثيق، إذ فيها خلاف كبير بين الباحثين.

والخلاف يدور حول كلمة: (في معارضة أو محاذاة السُّور والآيات)، هل هي من اسم الكتاب أم لا؟ وهل مضمون الكتاب قائم على معارضة القرآن حقيقة أم لا؟ فلدينا نقطتان تحتاجان للتَّحقيق:

الأولى: وهي الزِّيادة في اسم الكتاب، وقد اختلف في اسم الكتاب كثيراً، فروي: (**الفصول والغايات**)[2]، وروي: (**الفصول والغايات في معارضة السُّور والآيات**)[3]، وروي: (**الفصول والغايات في محاذاة السُّور والآيات**)[4]، وروي: (**الفصول والغايات في مجاراة السُّور والآيات**)[5]، ومنهم من سماه: (**الفصول والغايات في تمجيد الله والعظات**)[6]، والذي أراه بعد هذا الاستقصاء أنَّ الرَّاجح في اسم الكتاب هو أحد اسمين:

---

(١) انظر: سير أعلام النُّبلاء، ١٨/ ٣٤، أبو العلاء وما إليه، ص: ٢٩٧.

(٢) انظر: لسان الميزان، ابن حجر، ص: ٢٣٥، مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٧/ ٥٧١، معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١/ ٢٩٠، الأعلام للزِّركلي، ١/ ١٥٧، أبو العلاء وما إليه، ص: ٢٩٧.

(٣) انظر: هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، ص: ١٥١، ونقله أيضاً ابن كثير وحاجي خليفة عن ابن الجوزي (البداية والنِّهاية، ٧/ ١٨٨، كشف الظُّنون، ٢/ ١٢٧٢).

(٤) انظر: دمية القصر وعصرة أهل العصر، الباخرزي، ص: ١٥٧.

(٥) انظر: تاريخ الأدب العربي، الرَّافعي، ٢/ ١٤٩.

(٦) انظر: بغية الطَّلب في تاريخ حلب، ابن العديم، ٢/ ٨٨٠. وقد نشره محمود حسن زناتي باسم: (الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ).

إمَّا: (الفصول والغايات)، أو: (الفصول والغايات في تمجيد الله والعظات)، وذلك أنَّ الأسماء الأخرى لا تخلو من علَّة تضعفها؛ فزيادة: **(معارضة)** نقلها ابن كثير عن ابن الجوزي فقال: (**قال ابن الجوزي: وقد رأيت لابي العلاء المعرِّي كتاباً سمَّاه الفصول والغايات، في معارضة السُّور والآيات**)[١]، والذي وجدته عند ابن الجوزي هكذا: (**وقد رأيت للمعرِّي كتاباً سمَّاه الفصول والغايات يعارض به السُّور والآيات**)[٢].

وأمَّا زيادة: **(محاذاة)**؛ فلم أجد من نقلها إلَّا الباخرزي ونصُّه في كتابه هكذا: (**وإنَّما تحدَّثت الألسن بإساءته لكتابه الذي زعموا أنَّه عارض به القرآن وعنونه بالفصول والغايات محاذاةً للسُّور والآيات**)[٣]، وهذا الكلام يُحتمل أن يكون الباخرزي قد نقل اسم الكتاب كاملاً فيكون قد خالف الأكثر، ويُحتمل أن تكون كلمة محاذاة في نصِّ الباخرزي ليست من عنوان الكتاب، وإنَّما منصوبة من (عنونه)، جواباً لـ: (لماذا)، أي: لماذا عنونه بالفصول والغايات؛ فيكون الجواب: محاذاةً للسُّور والآيات، وهذا هو الوجه الأقوى برأيي لمن تأمَّل نصَّ الباخرزي.

وأمَّا زيادة: **(مجاراة)**؛ فلم ينقلها إلَّا مصطفى صادق الرَّافعي (١٣٥٦هـ)؛ وهو من المتأخِّرين جدًّا عن المعرِّي، ولعلَّه نقلها بالحكاية، ولم يرد عنوان الكتاب بحرفه، وممَّا يدلُّ على ذلك قوله: (**فقد زعم بعضهم أنَّه عارض القرآن بكتاب سمَّاه الفصول والغايات في مجاراة السُّور والآيات**)[٤]، أي: أنَّ الرَّافعي ينقل عن غيره،

---

(١) البداية والنِّهاية، ٧/ ١٨٨.

(٢) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ٨/ ١٨٥.

(٣) انظر: دمية القصر وعصرة أهل العصر، الباخرزي، ص: ١٥٧.

(٤) تاريخ الأدب العربي، الرَّافعي، ٢/ ١٤٩.

والأكثر على أنَّ اسم الكتاب هو: (الفصول والغايات).

قال عبد العزيز الميمني: (**وأمَّا زيادة في محاذاة السُّور والآيات؛ فالظَّاهر من كلام المتقدِّمين**)[1].

الثَّانية: وهي فيما يتعلَّق بمضمون الكتاب، وهي النُّقطة الأهمُّ في إثبات أو نفي النِّسبة، فالكتاب مطبوع ويستطيع الباحث أن يرجع إليه ويتأكَّد من أنَّ المعرِّي لم يحاك فيه القرآن، بل جاء كتابه مناجاة للواحد الأحد، دعاء وتسبيح وتقرُّب إلى الله تعالى، واتَّبع فيه أسلوب السَّجع الجميل المنغَّم، ورتَّب كتابه على نهايات جمله المسجوعة، وهذا موجود في غيره من الكتب، بل إنَّ فيه من التَّمجيد والتَّسبيح والتَّعظيم لله تعالى والاعتراف بالنَّقص والهلاك، وبأسلوبٍ لو قرأه القارئ لأدرك بلاغة المعرِّي وتمكُّنه في اللُّغة العربيَّة، وهذا لا يعطي حجَّة في رميه بدعوى معارضة القرآن، ولو أنَّ كلَّ بليغ تحدَّث وسجع فاتُّهم بهذه التُّهمة إذاً لأظهر الوجوه القبيحة في كلامه، وكلام الله أعلى وأعظم وأسمى من أن يفكِّر المعرِّي أن يبلغ حدَّه في الإعجاز البياني والبلاغي، مع أنَّه من سادة البلاغة العربيَّة.

ولابدَّ مِنَ الإشارة إلى أنَّ هناك من صرَّح بنفي هذه النِّسبة عن المعرِّي ومنهم:

- الباخرزي فقال: (**وإذا تحدَّثت الألسن بإساءته لكتابه الذي زعموا أنَّه عارض به القرآن وعنونه ...**)[2].

- عبد العزيز الميمني حيث قال: (**وأمَّا الفصول فليس من معارضة القرآن**

---

(١) أبو العلاء وما إليه، ص: ٢٩٧.

(٢) انظر: دمية القصر وعصرة أهل العصر، الباخرزي، ص: ١٥٧.

أو مناقضته في قبيل ولا دبير)[١].

ـ الرَّافعـي حيث قال: (وتلك ولا ريبَ فريةٌ على المعـرِّي أراده بها عـدوٌّ حاذق)[٢].

ـ ومن أجمل ما قيل في نفي هذه النِّسبـة ما قاله ابن العديم، وهذا نصُّه بعد أن ذكر دعوى المعارضة: (وهذا الكلام الذي أورده ابن سنان هو في كتاب الفصول والغايات في تمجيد الله تعالى والعظات، وهو كتاب إذا تأمَّله العاقل المنصف علم أنَّه بعيد عن المعارضة، وهو بمعزل عن التَّشبُّه بنظم القرآن العزيز والمناقضة، فإنَّه كتاب وضعه على حروف المعجم، ففي كلِّ حرف فصول وغايات، فالغاية مثل قولـه: نباج، والفصل ما يقدم الغايـة، فيذكر فصلاً يتضمَّن التَّمجيد أو الموعظـة ويختمه بالغاية على الحرف من حروف المعجم، مثل تاج، وراج، وحاج، كالمخمَّسات والموشَّحات في الشِّعر)[٣].

نسبة تجويز قراءة القرآن بالمعنى إلى واصل بن عطاء:

واصل بن عطاء هو من أشهر أئمَّة المعتزلة وهو رأسهم، وقد نقل عنه أنَّه كان ألثغ، يبدل الرَّاء غيناً، واشتهر بهذا ونقله عنه جمهور العلماء ممَّن ترجم له وذكره، ونقل عنه خطب ورسائل يبدل فيها بالكلمات التي فيها حرف الرَّاء كلمات أخرى من دون أن يتغير المعنى، وذلك لفصاحته وبلاغته، ومسألة اللَّثغ ونسبتها إليه لا ينازع فيها أحد، ولكن نسب إليـه أنَّـه يقـول بتجويز تلاوة القـرآن بالمعنى، ونقل هذه

---

(١) أبو العلاء وما إليه، ص: ٢٩٧.

(٢) تاريخ الأدب العربي، الرَّافعي، ٢/ ١٤٩.

(٣) بغية الطَّلب في تاريخ حلب، ٢/ ٨٨٠.

النِّسبة الإمام الذَّهبي فقال: (**ويحكى أنَّه كان يمتحن بأشـياء في الرَّاء ويتحيَّل لهـا حتَّى قيل له: اقرأ أوَّل سورة براءة؛ فقال على البديه: عهدٌ من الله ونبيِّـه إلى الذين عاهدتم من الفاسقين فسيحـوا في البسيطـة هلالين وهلالين، وكان يجيـز القراءة بالمعنى**)[١].

ونقلها أيضاً الصَّفدي(٧٦٤هـ) فقال: (**ويقال: إنَّـه امتحن حتَّى أنَّـه يقـرأ أوَّل سـورة براءة؛ فقال من غير فكرٍ ولا رَوِيـة: عهـدٌ من الله...**)[٢]، ونقلها عن هؤلاء الزِّركلي في الأعلام[٣].

وهذه النِّسبـة لم يذكرها أئمَّة المعتزلة ممَّن ترجم لواصل[٤]، بل إنَّ الجاحظ نقل حال واصل مع اللثغ، وذكر نماذج كثيرة من خطبه وأقواله وهو يتجنَّب حرف الرَّاء ولم يذكر أنَّه كان إذا تلا القرآن فإنَّه يتلوه بالمعنى، ولا ذكـر قصته مع سورة التَّوبة التي نقلت عنه[٥]، ولعلَّ من نقل تلك النِّسبة عنه أخذها من هذه القصَّة.

والجدير بالذِّكـر أنَّ من نقلهـا، نقلهـا بصيغـة التَّضعيف؛ فالذَّهبـي قـال: (**ويحكى**)، والصَّفدي قال: (**ويقال**)[٦].

نسبة تفسير معراج الرسول ﷺ بالترقي الفكري إلى الأفلاك إلى الرازي:

هذه النِّسبـة نقلها ابن تيميَّـة؛ فقال: (**مثل تفسير حديث المعراج الذي ألَّفه**

---

(١) تاريخ الإسلام، ٨/ ٥٥٨.

(٢) الوافي في الوفيَّات، ٢٧/ ٢٤٧.

(٣) انظر: الأعلام للزِّركلي، ٨/ ١٠٨.

(٤) انظر: فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة، ص: ٢٣٤، ٢٤١.

(٥) انظر: البيان والتَّبيين، ص: ٢٣.

(٦) تاريخ الإسلام، ٨/ ٥٨٨، الوافي بالوفيَّات، ٢٧/ ٢٤٧.

أبوعبد الله الرَّازي... وجعل معراج الرَّسول ترقيه بفكره إلى الأفلاك، وأنَّ الأنبياء الذين رآهم هم الكواكب، فآدم هو القمر، وإدريس هو الشَّمس، والأنهار الأربعة هي العناصر الأربعة)[١].

وهذه النِّسبة ضعيفة لسببين:

الأوَّل: إنَّ ابن تيميَّة ذكر أنَّ الرَّازي قال هذا الكلام في كتابه المطالب العالية[٢]، ولم نجد هذا النَّصَّ في الكتاب المذكور إلَّا إذا كان في القسم المفقود من الكتاب؛ لأنَّ الرَّازي ذكر المعراج في المطالب العالية مرَّة واحدة عند حديثه عن رؤية الله تعالى، ولم يذكر شيئاً من ذلك[٣].

الثَّاني: إنَّ الرَّازي في بعض كتبه الأخرى تكلَّم عن المعراج بما يتوافق مع كلام أهل الإسلام، بل دافع عن إثباته وهاجم منكريه وفنَّد حججهم، وقد ناقش هذه المسألة في تفسيره عند الكلام عن الإسراء فذكر أنَّ الأكثرين من طوائف المسلمين اتَّفقوا على أنَّه أسري به بجسده وروحه، وأنَّ الأقلِّين قالوا: بروحه، ثمَّ راح يعدِّد حجج الأقلِّين العقليَّة، ويردُّ عليها، وطريقة مناقشته لهم ـ السُّؤال والجواب ـ تدلُّ على أنَّه يدافع عن رأي عامَّة المسلمين[٤]، ثمَّ قال في نهاية المناقشة: (**وحينئذٍ يلزم من مجموع هذه المقدِّمات أنَّ القول بثبوت هذا المعراج أمرٌ ممكن الوجود في نفسه، أقصى ما في الباب أنَّه يبقى التَّعجُّب**)[٥]، ثمَّ انتقل الرَّازي إلى

---

(١) مجموع الفتاوى، ٤/ ٦٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ٤/ ٦٣.

(٣) انظر: المطالب العالية، ٩/ ٢٠٥.

(٤) انظر: تفسير الرَّازي، ٢٠/ ١١٦، ١٢٠.

(٥) تفسير الرَّازي، ٢٠/ ١٢٠، ويقصد بالتَّعجُّب: الدَّهشة من هذه المعجزة الرَّهيبة ومن قدرة الله تعالى على ذلك، وقد حمله على كلِّ المعجزات، لا على الإسراء والمعراج لوحده.

مسألة وقوع المعراج ورجَّح وقوعه بالجسد والرُّوح مستدلَّاً بأدلَّة القرآن والسُّنَّة، وردَّ كلَّ الشُّبه التي أثيرت حول هذه المسألة[1].

وبذلك يتبيَّن أنَّ الرَّازي لا يفسِّر معراج الرَّسول تفسيراً باطنيَّاً أو فلسفيَّاً، وإنَّما يتمسَّك بما قاله جمهور أهل الإسلام.

ثالثاً ـ الكرامات وخوارق العادة:

وقد اختلف العلماء في تجويز ظهور الأمر الخارق للعادة على مذاهب:

الأوَّل: قول من يجوِّز ظهورها على الصَّالحين والأولياء، وهم جمهور أهل السُّنَّة ومعهم أبو الحسين البصري من المعتزلة؛ فقد نقل عنه أنَّه يقول بجوازها، وهؤلاء انقسموا إلى قولين: فمنهم من يقول بأنَّ معجزات الأنبياء يجوز أن تكون كرامات للأولياء، ومنهم من يمنع من ذلك.

الثَّاني: قول من يمنع ظهور خوارق العادة على غير الأنبياء، وهذا القول هو المشهور والمنقول عن المعتزلة، وسأحقِّق صحَّته وهو ما نسب إلى أبي إسحاق الإسفراييني (٤١٨هـ) من أهل السُّنَّة.

نسبة إنكار الكرامات إلى المعتزلة:

نقل عن المعتزلة أنَّهم يقولون بإنكار كرامات الأولياء وأكثر من نقل عنهم ذلك عَمَّهم به، ولابدَّ من تحقيق قول المعتزلة في ذلك وبيان النَّقل الصَّحيح عنهم، وممَّن نسب إليهم ذلك وعَمَّهم به الآمدي (٦٣١هـ) حيث يقول: (وأمَّا المعتزلة؛ فإنَّهم حيث **أنكروا الكرامات** وزعموا أنَّ ما ظهر من الخوارق قبل مبعث عيسى ونبيِّنا عليهما السَّلام وكان منقولاً نقلاً متواتراً؛ فلا يكون إلَّا

---

(١) تفسير الرَّازي، ٢٠/ ١٢٠، ١٢١.

معجزة نبيٍّ آخر في ذلك العصر)[١].

والصَّابوني (٤٤٩هـ) كذلك؛ فيقول: (كرامة الأولياء جائزة عندنا **خلافاً للمعتزلة**)[٢].

ووافقهم النَّسفي (٥٠٨هـ) في التَّمهيد؛ فقال: (**وأنكرت المعتزلة ذلك**)[٣].

وممَّن نقله أيضاً الجويني (٤٧٨هـ) في الإرشاد وهذا نصُّه: (**وأطبقت المعتزلة على ذلك**، والأستاذ أبو إسحاق ﷺ يميل إلى قريب من مذهبهم)[٤].

وهذا التَّعميم غير صحيح؛ فإنَّه قد ورد عن بعض أئمَّة المعتزلة أنَّهم قالوا بجواز ظهور خوارق العادات على الأولياء والصَّالحين، ولذلك فالمعتزلة في هذه المسألة على قولين، منهم من منع الكرامات ومنهم من أجاز؛ فأمَّا من منع؛ فمنهم أبو هاشم والقاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) حيث يقول في المغني: (فإن قالوا: **إنَّ الذي يجوز ظهوره عليهم** هي الكرامات دون المعجزات، قيل لهم: ما الذي تريدون بالكرامات؟ فلا يخلو من أن يرجعوا إلى ما ينقض العادة كما قلناه في المعجزات؛ فيؤول الخلاف فيه إلى عبارة؛ لأنَّا قد بيَّنَّا أنَّ ذلك لا يصح... وإن أرادوا بذلك ما لا ينقض العادات فهذا ممَّا يجوز ظهوره على الطَّالحين فضلاً عن الصَّالحين)[٥].

وأجاب القاضي عن قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا ٱلْمِحْرَابَ وَجَدَ

(١) أبكار الأفكار، الآمدي، ٤/ ٢٢.

(٢) البداية من الكفاية في الهداية، نور الدِّين الصَّابوني، ص: ٩٨.

(٣) التَّمهيد لقواعد التَّوحيد، النَّسفي، ص: ٢٥٢.

(٤) الإرشاد، الجويني، ص: ٣١٦.

(٥) المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، القاضي عبد الجبَّار، التَّنبُّؤات والمعجزات ١٥/ ٢٤٢.

عِندَهَا رِزْقًا﴾[آل عمران: ٣٧] بقوله: (وجوابنا أنَّ ذلك من معجزات زكريَّا؛ فإنَّما قال لها أنَّى لك هذا لا لأنَّه لم يعلم أنَّ ذلك من معجزاته، **لكن ليعرف حالها وما تعتقده في ذلك**)[1].

وممَّن ذهب إلى منع الكرامات أيضاً من المعتزلة الزَّمخشري (٥٣٨هـ) حيث قال في تفسيره مبيِّناً أنَّ إنزال الطَّعام إلى مريم هو معجزة لزكريَّا لا كرامة لها: (﴿يَٰمَرْيَمُ﴾ روي أنَّهم كلَّموها شفاهاً **معجزة لزكريَّا أو إرهاصاً لنبوَّة عيسى**)[2].

وأمَّا من أجاز الكرامات؛ فقد نقل مذهبهم تقي الدِّين النَّجراني (٦٥٦هـ) في الكامل، ونسبه إلى الأكثر منهم ووافقهم على ذلك تقي الدِّين النَّجراني[3].

يقول النَّجراني: (اتَّفق المسلِّمون وأكثر أهل الأديان أنَّه يجوز ظهور خوارق العادات من الله تعالى في غير الأنبياء... وكذا اختلفوا في جواز ظهورها على الأولياء من دون الدَّعوى إكراماً لهم؛ **فذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى المنع... وذهب سائر الشُّيوخ إلى جواز ذلك من أهل العدل... وذهب أبو بكر بن الإخشاد من أصحابنا إلى جواز ذلك عقلاً**، وزعم أنَّ دلالة سمعيَّة منعت ذلك في ديننا، **وذهب شيخنا أبو الحسين البصري وركن الدِّين محمود الخوارزمي إلى جواز ذلك عقلاً وأنَّه لا مانع يمنع من ذلك لا عقلاً ولا سمعاً، وهو الذي نختاره نحن في هذه المسألة**)[4].

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٦٥.

(٢) الكشَّاف، الزَّمخشري، ١/ ٢٧٥.

(٣) انظر: الكامل في الاستقصاء، تقيُّ الدِّين النَّجراني، ص: ٣٥٤.

(٤) الكامل في الاستقصاء، ص: ٣٥٤.

وبذلك يتبيَّن خطأ من عَمَّهم بالمنع كالإمام الجويني وابن تيميَّة.

نسبة إنكار الكرامات إلى أبي إسحاق الإسفراييني:

اشتهر هذا النَّقل عن الإمام أبي إسحاق الإسفراييني؛ فقد حكى عنه أكثر العلماء هذا القول، قال الإمام الرَّازي (٦٠٦هـ): (**إلَّا الأستاذ أبا إسحاق؛** فإنَّه وافق المعتزلة في المنع منه)[١]، وقال ابن تيميَّة (٧٢٨هـ): (وإن كان بعض أهل الإثبات كأبي إسحاق الإسفراييني **وافق المعتزلة على إنكار الكرامات**)[٢].

ومن المعاصرين الذين نسبوا هذا القول إلى أبي إسحاق الشَّيخ محمَّد عبده (١٣٢٣هـ) حيث يقول: (وأمَّا الثَّانية **فأنكر جواز وقوع الكرامات أبو إسحاق الإسفراييني** من أكابر أتباع أبي الحسن الأشعري)[٣].

وتحقيق هذا النَّقل عن الأستاذ أبي إسحاق فيه الكثير من الصُّعوبة؛ لأنَّه لا يوجد من مصنَّفاته شيء حتَّى أرجع إليه إلَّا أنَّني أحاول أن أقرِّب بين أقوال العلماء وأجمع بينها، ثمَّ أرى الأقرب إلى الصَّحيح.

وقد نقل السُّبكي في طبقاته تضعيف هذا النَّقل عن أبي إسحاق، وبيَّن أنَّ قول أبي إسحاق هو منع أن تكون الكرامة خارقة للعادة وهو يوافق في ذلك من قال من أهل السُّنَّة بأنَّ معجزات الأنبياء لا تجري على يد الأولياء كانشقاق القمر مثلاً، وأسند السُّبكي هذا القول إلى مصنَّفات الأستاذ وكأنَّه اطَّلع على قوله من كتبه.

---

(١) الإشارة في علم الكلام، الرَّازي، ص: ٢٨٧.

(٢) جامع المسائل والرَّسائل، ابن تيميَّة، ١/ ٩٦.

(٣) رسالة التَّوحيد، محمَّد عبده، ص: ٢٠٥.

يقول السُّبكي (٧٧١هـ): (وإنِّي لأعجب أشدَّ العجب من منكرها، وأخشى عليه مقت الله، ويزداد تعجُّبي عند نسبة إنكارها إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهو من أساطين أهل السُّنَّة والجماعة **على أنَّ نسبة إنكارها إليه، على الإطلاق كذب عليه** والذي ذكره الرَّجل في مصنَّفاته أنَّ الكرامات لا تبلغ مبلغ خرق العادة)[1].

وأرى أنَّ هذا النَّقل من السُّبكي ليس بعيداً بل هو أقرب المذاهب وأقواها في النَّقل عن الأستاذ، والذي يدلُّ على ذلك أنَّ الإمام القشيري وهو من المعاصرين للأستاذ قد نقل هذا القول عن الأستاذ، وهو يطابق تماماً ما نقله السُّبكي.

يقول القشيري (٤٦٥هـ)[2]: (**فكان الإمام أبو إسحاق الإسفراييني رحمه الله يقول: المعجزات دلالات صدق الأنبياء، ودليل النُّبوَّة لا يوجد مع غير النَّبي...** وكان يقول: الأولياء لهم كرامات شبه إجابة الدُّعاء؛ فأمَّا جنس ما هو معجزة للأنبياء فلا)[3]، وممَّا يؤكِّد هذا المذهب أيضاً أنَّ الجويني (٤٧٨هـ) ـ وهو قريب العهد من الأستاذ ـ نقل مذهبه بما يشعر ذلك حيث قال: (وأطبقت المعتزلة على منع ذلك والأستاذ أبو إسحاق ﷺ **يميل إلى قريب من مذهبهم**)[4].

وهذا المذهب الذي ذكره السُّبكي عن الأستاذ هو مذهب القاضي الباقلَّاني

---

(١) طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، السُّبكي، ٢/ ٣١٥.

(٢) عبد الكريم بن هوازن، القشيري، (ت: ٤٦٥هـ)، شيخ الصُّوفيَّة في زمانه، وأحد الزُّهَّاد والعلماء المشهورين، لـه: (التَّيسير في التَّفسير)، و(الرِّسالة). (انظر: سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ١٨/ ٢٢٨).

(٣) الرِّسالة القشيريَّة، القشيري، ص: ٥١٨.

(٤) الإرشاد، الجويني، ص: ٣١٦.

ـ وهو معاصر للأستاذ ـ فإنَّه قرَّر أنَّ معجزات الأنبياء لا يمكن أن يقع مثلها للأولياء أي: أنَّها لا تقع تحت مقدور العباد(١).

* * *

* المطلب الثَّاني ـ الدَّليل النَّقلي والعقلي وأهمِّيَّتهما:

الدَّليل النَّقليُّ هو الدَّليل السَّمعيُّ الشَّرعيُّ الذي يعتمد على أدلَّة الشَّرع كالكتاب والسُّنَّة، وأمَّا الدَّليل العقلي فهو الدَّليل الذي يعتمد على العقل ومبادئه بعيداً عن أدلَّة الشَّرع، والمشكلة بين الدَّليل العقلي والنَّقلي تنشأ عند تصوُّر التَّعارض بينهما؛ فإذا تصوَّرنا دليلين أحدهما عقلي والآخر نقلي، وأنَّ كلًّا منهما يعارض الآخر في دلالته فما الذي يقدَّم، وبأيِّهم يؤخذ؟

سأبيِّن مواقف كلِّ فرقةٍ وأحققه وأبيِّن موقف أهمِّ أعلامها من الدَّليلين العقلي والنَّقلي؛ فقد اتُّهم الأشاعرة والماتريديَّة والفلاسفة بتجاهل الدَّليل النَّقلي، واتِّهم الحنابلة وأهل الحديث بتجاهل الدَّليل العقلي(٢).

أولاً ـ موقف الأشاعرة من الدليل النقلي:

اشتهر عن الأشاعرة أنَّهم يقدِّمون الدَّليل العقليَّ على النَّقليِّ، وأنَّهم يغفلون

---

(١) انظر: البيان، الباقلَّاني، ص: ١٦.

(٢) أمَّا المعتزلة فلم أتكلَّم عن موقفهم من الدَّليل النَّقلي وذلك لسبب وجيه وهو: أنَّ هذه النِّسبة إليهم صحيحة وهي أشهر من نار على علم، وفكرة الدَّور الشَّهيرة عنهم تدلُّ على ذلك، واتِّفاقهم كما بيَّنَّا في الفصل السَّابق على التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين أكبر دليل على ذلك، (انظر: فضل الاعتزال، ١٣٩، المعتمد في أصول الفقه، ٢/ ٣٢٧، أطواق الذَّهب في المواعظ والخطب، الزَّمخشري، ص: ١١٠).

الدَّليل النَّقليَّ لجهةِ الدَّليل العقلي.

قال الشَّيخ عبد الرَّحمن المحمود: (**الأشاعرة الذين يقولون بوجوب تقديم العقل على النَّقل**)[١].

ولأنَّ المذهب الأشعري تغيَّر منهجه بين المتقدِّمين والمتأخِّرين؛ فلابدَّ حتَّى أبيِّن موقفهم من الدَّليل العقلي أن أعرض آراء متقدِّميهم ومتأخِّريهم في الدَّليلين العقلي والنَّقلي، وسوف أعرض مواقف أهمِّ الشَّخصيَّات الأشعريَّة بدءاً من الإمام أبي الحسن الأشعري والقاضي الباقلَّاني إلى ابن فورك والجويني والغزالي والرَّازي والآمدي.

موقف الأشعري (٣٢٤هـ) من الدَّليل النَّقلي:

اختلف الباحثون في بيان منهج الأشعري في مناقشة القضايا الاعتقاديَّة ومدى اعتماده على الدَّليل العقلي والنَّقلي إلى أقوال: فمنهم من يرى أنَّ للإمام الأشعري مذهبين في دراسة المسائل الاعتقاديَّة، وخاصة مسائل الصِّفات، أمَّا المذهب الأوَّل: فهو مذهب التَّسليم للدَّليل السَّمعي النَّقلي كما قرَّره في الإبانة، والمذهب الثَّاني: هو التَّعويل على الدَّليل العقلي كما قرَّره في اللُّمع[٢]، وهذا القول ضعيف؛ لأنِّي قد بيَّنت أنَّ منهج الإمام الأشعري لا يختلف في الكتابين. غاية ما في الأمر أنَّه غلَّب الدَّليل النَّقليَّ في تقرير آرائه في الإبانة، وعاد؛ فقرَّرها بالدَّليل العقلي في اللُّمع، وهذا لا يدلُّ على أنَّه اتَّبع أكثر من منهج؛ فإنَّنا نقول ذلك لَمَّا يثبت صفة الاستواء أو غيرها من الصِّفات الخبريَّة في كتاب مثلاً، ثمَّ يعود في الآخر فيؤوِّلها وهذا

(١) موقف ابن تيميَّة من الأشاعرة، عبد الرَّحمن صالح المحمود، ١/ ٧٦.

(٢) انظر: المدخل إلى علم الكلام، حسن الشَّافعي، ص: ٨٧، الآمدي وآراؤه الكلاميَّة، حسن الشَّافعي، ص: ١٢٤.

لا يوجد عند الإمام الأشعري.

ومنهم من يرى أنَّ الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) اعتمد على النَّقل دون العقل[١]، وهذا القول أيضاً غير دقيق؛ فإنَّ المتأمِّل لمصنَّفات الأشعري يرى دور العقل جيِّداً في تقرير المسائل، ولم يقل أحد بأنَّ الإمام الأشعري اكتفى بالعقل مطلقاً دون النَّقل.

لاشكَّ أنَّ الغالب على الإمام الأشعري أنَّه لم يقدِّم أحد الدَّليلين على الآخر، وإنَّما جمع بينهما في تقرير مسائله، وآرائه، والمتأمِّل لكتب الإمام الأشعري يلاحظ أنَّه فرَّق في الاستدلال حول تقديم العقل أو النَّقل بين المسائل التي يناقشها؛ فنجده إذا تكلَّم في الصِّفات الإلهيَّة والأسماء وعامَّة السَّمعيَّات يغلِّب الاعتماد على الدَّليل النَّقلي ويدعمه بالدَّليل العقلي دون إهماله، حتَّى إذا تكلَّم في توحيد الله تعالى ووجوده وقدمه وحدوث ما سواه من العالم حشد الأدلَّة العقليَّة مدعَّمة بالأدلَّة النَّقليَّة.

وهذا ما أكَّده ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) حيث قال: (ومن قبله ـ أي: الباقلاني ـ كأبي الحسن الأشعري وأبي العبَّاس القلانسي ومن قبلهم كأبي محمَّد بن كلاب والحارث المحاسبي وغيرهما وهكذا السَّلف والأئمَّة كالإمام أحمد بن حنبل وأمثاله **يثبتون هذه الصِّفات بالعقل كما ثبتت بالسَّمع**)[٢].

ويرى هذا الرَّأي أيضاً الإمام محمَّد أبو زهرة؛ فيقول: (**وقد سلك الأشعري في الاستدلال على العقائد مسلك النَّقل ومسلك العقل**؛ فهو يثبت ما جاء به القرآن الكريم والحديث الشَّريف من أوصاف الله ورسله واليوم الآخر

(١) انظر: معتقد الإمام الأشعري، عمر الأشقر، ص: ٦٣.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانيَّة، ابن تيميَّة، ص: ٢٤.

والملائكة والحساب والعقاب والثَّواب ويتَّجه إلى الأدلَّة العقليَّة، والبراهين المنطقيَّة يستدلُّ بها على الله ﷻ)[١].

والإمام الأشعري (٣٢٤هـ) في اعتماده على الدَّليل النَّقليِّ لا يفرِّق بين المتواتر والآحاد في القبول، وإنَّما يكفيه مجرَّد الثُّبوت بالعدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، يقول الأشعري: (**وجملة قولنا: أنَّا نقرُّ بالله... وما رواه الثِّقات عن رسول الله ﷺ لا نردُّ من ذلك شيئاً**)[٢].

والذي يدلُّ على أنَّه يأخذ بخبر الآحاد إثباته لنزول الرَّبِّ في الثُّلث الأخير من اللَّيل، وأخذه بحديث (كلتا يديه يمين[٣])[٤].

يقول الأشعري (٣٢٤هـ): (**ونصدِّق بجميع الرِّوايات التي يثبتها أهل النَّقل عن النُّزول إلى سماء الدُّنيا وأنَّ الرَّبَّ** ﷻ يقول: (هل من سائل هل من مستغفر) وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافاً لما قاله أهل الزَّيغ والتَّضليل)[٥].

ولاشكَّ أنَّنا عندما نقرِّر منهج الأشعري هذا؛ فإنَّنا نتكلَّم في الغالب فالإمام خالف هذا المنهج في بعض المسائل منها تأويله لصفتي الرِّضى والغضب حيث يقول: (وأجمعوا على أنَّه ﷻ يرضى عن الطَّائعين لـه، **وأنَّ رضاه عنهم إرادته لنعيمهم،**

---

(١) ابن تيميَّة حياته وعصره وآراؤه الفقهيَّة، محمَّد أبو زهرة، ص: ١٦١.

(٢) الإبانة عن أصول الدِّيانة، الأشعري، ص: ٤٣.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحثِّ على الرِّفق بالرَّعيَّة والنَّهي عن إدخال المشقَّة عليهم، برقم: (١٨٢٧)، ٣/ ١٤٥٨.

(٤) انظر: الإبانة، الأشعري، ص: ٥١، ١٠٦.

(٥) المرجع السَّابق، ص: ٥١.

وأنَّه يحب التَّوَّابين ويسخط على الكافرين ويغضب عليهم، **وأنَّ غضبه إرادته** لعذابهم، وأنَّه لا يقوم على غضبه شيء)[١].

والشَّاهد في قوله: (وأنَّ رضاه عنهم إرادته لنعيمهم... وأنَّ غضبه إرادته لعذابهم)[٢].

والخلاصة فإنَّني أستطيع أن أقول إنَّ الإمام الأشعري يصوِّر مذهب السَّلف بمنهجه في أكثر المسائل التي يقرِّرها من خلال الجمع بين الدَّليلين العقليِّ والنَّقليِّ وعدم إغفال أحدهما.

موقف القاضي الباقلاني (٤٠٣هـ) من الدَّليل النقلي:

يشابه منهجُ الإمام الباقلَّاني منهجَ الإمام الأشعري إلى حدٍّ كبيرٍ جدًّا نظراً لقرب عهد القاضي من الشَّيخ، حيث اعتمد الباقلَّاني على الدَّليلين العقلي والنَّقلي في دراسة المسائل، ولم يقدِّم أحدهما على الآخر، وإنَّما اعتمد على كلِّ دليلٍ في مسائله، فاعتمد في المسائل التي تتعلَّق بالذَّات الإلهيَّة كالوحدانيَّة والوجود والقدم وحدوث العالم وغيرها على الدَّليل العقلي مدعَّماً بالدَّليل النَّقلي، ولَمَّا يتحدَّث في مسائل الصِّفات؛ فإنَّه يعتمد بشكلٍ رئيسيٍّ على الدَّليل النَّقلي، وهذا هو منهج الإمام الأشعري.

إلَّا أنَّ القاضي وافق الأشعري في مخالفة هذا المنهج في صفتي الرِّضى والغضب؛ فأوَّلهما كما أوَّلهما الإمام الأشعري وزاد عليهما الموالاة والعداوة[٣].

ويستدلُّ الإمام الباقلَّاني في إثبات الصِّفات على الأدلَّة السَّمعيَّة ثمَّ يقرِّرها

---

(١) رسالة إلى أهل الثَّغر، الأشعري، ص: ١٨.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ١٨.

(٣) انظر: الإنصاف، الباقلَّاني، ص: ٣٨.

بالأدلَّة العقليَّـة[١]، وهكذا فعل في كلِّ صفـةٍ يورد أدلَّتها من السَّـمع، ثمَّ يذكـر الأوجه والأدلَّة العقليَّة التي تدلُّ على ما يريد إثباته.

موقف ابن فورك (٤٠٦هـ) من الدَّليل النَّقلي:

يشكِّل ابن فورك مرحلة انتقاليَّـة في تاريخ الفكـر الأشـعري حيث نقلهم من الجمع بين العقل والنَّقل إلى تغليب العقـل على النَّقل مع عـدم إهمـال النَّقـل بالكلِّيَّة، ولـه منهج خاص قرَّره في مقدِّمة كتابـه (تأويل مشكل الحديث) يختلف عن مناهج من سبقه، ويمهِّد لمن بعده وإن كان من جاء بعده يغالي أكثر في تقبُّل العقل وترك النَّقل، وابن فورك يرفض إحكام العقل في تأويل آيات الصِّفات مع أنَّـه يؤوِّلها بمثل ما أوَّلها غيـره من أرباب التَّأويل، ويقرِّر عـدم تعـارض العقـل والنَّقل؛ إلَّا أنَّه يسند تأويلاته إلى اللُّغة، وهو يقسم الدَّليل النَّقليَّ إلى أقسام:

الأوَّل: ما اجتمع أهل النَّقل على صحَّته وانتشر ذلك فيهم ولم يوجد له منكر ولا مفسـد كحديث رؤيـة الله تعالى ووصف الله تعالى باليـد والنُّزول[٢]، وهـذا النَّوع مقبول لكن يحمل على اللَّائق بالله؛ فالنُّزول يحمل إمَّا على إقبال الله على الخلق

---

(١) انظر: الإنصاف، ص: ٣٥.

(٢) انظر: مشكل الحديث، ابن فورك، ص: ١٦، وأحاديث اليد كثيرة منها ما أخرجه البخاري في كتـاب التَّفسـير، باب: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾[هود: ٧]، برقم: (٤٦٨٤)، ٦/ ٧٣، ومنها ما أخرجه البخاري، كتاب الرِّقاق، باب قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص: ٧٥]، برقم: (٧٤١٤)، ٩/ ١٢٨، وأمَّا حديث النُّزول فأخرجـه البخاري، كتاب الدَّعـوات، باب: الدُّعـاء نصف اللَّيل، برقم: (١٠٩٤)، ١/ ٣٨٤، وأخرجـه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب: التَّرغيب في الدُّعاء والذِّكر في آخر اللَّيل والإجابة فيه، برقم: (٧٥٨)، ١/ ٥٢١.

بالرَّحمة والاستعطاف، وإمّا على نزول ملك من ملائكته وغيرها من التَّأويلات[(١)].

الثَّاني: ما يرويه بعضٌ دون بعضٍ ولا ينتشر ذلك، غير أنَّه لا يظهر جرح سنده، ولا تنكشف أحوال النَّاقلين له إلَّا عن عدالة؛ فهذا درجته دون درجة الأوَّل، ومنه حديث القدم والإصبع[(٢)].

الثَّالث: ما يختلف أهل النَّقل في وثاقة ناقليه؛ فمن مصحِّح له نقلاً ومن طاعن عليه، كحديث: (إنَّ الله ﷻ خلق آدم على صورة الرَّحمن) بإظهار (الرَّحمن)[(٣)].

الرَّابع: ما أجمع أهل النَّقل على سقوطه وجرح رواته وإنَّما رووها ليبيِّنوا كذب رواتها كحديث: (قيل: يا رسول الله ممَّا ربُّنا؟ فقال: من ماء مرور لا من أرض ولا من سماء خلق خيلاً؛ فأجراها فعرقت فخلق نفسه)[(٤)]، وكحديث: (رأيت ربِّي بمنى على جمل أورق عليه جبَّة[(٥)])[(٦)].

---

(١) انظر: مشكل الحديث، ابن فورك، ص: ٩٧.

(٢) انظر: مشكل الحديث، ابن فورك، ص: ١٦، وحديث القدم أخرجه البخاري في كتاب التَّوحيد، باب: قوله: ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[إبراهيم: ٤] ﴿سُبْحَـٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[الصافات: ١٨٠]، برقم: (٦٢٨٤)، ٦/ ٢٤٥٣، ومسلم في كتاب الجنَّة، باب: النَّار يدخلها الجبَّارون، برقم: (٢٨٤٨)، ٤/ ٢١٨٧، وحديث الإصبع أخرجه مسلم، كتاب صفة القيامة والجنَّة والنَّار، برقم: (٢٧٨٦)، ٤/ ٢١٤٧.

(٣) انظر: مشكل الحديث، ابن فورك، ص: ١٦، والحديث بهذا اللَّفظ أخرجه ابن بطَّة في الإبانة الكبرى، ٦/ ٢١٧.

(٤) هذا الحديث ذكره ابن عراق الكناني في كتابه تنزيه الشَّريعة المرفوعة، ١/ ١٣٤، والسِّيوطي في اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، ١١، وابن الجوزي في الموضوعات، ص: ١٠٥.

(٥) هذا الحديث ذكره ابن عراق الكناني في كتابه تنزيه الشَّريعة المرفوعة، ١/ ١٤٦، وعلي القاري الهروي في المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ص: ١٠٢.

(٦) انظر: مشكل الحديث، ابن فورك، ص: ١٧.

ويرى ابن فورك أنَّ خبر الآحاد لا يفيد علماً قطعيّاً، ولكن يفيد مزيد ظنٍّ وتجويز، ويضع ابن فورك مجموعة من القواعد العقليَّة التَّنزيهيَّة التي يراعيها المؤوِّل، وهي تدور حول إثبات وحدانيَّة الله تعالى وعدم جواز انقسامه، ولا يجوز عليه الاجتماع والافتراق ولا المماسَّة ولا المجاورة، ولا الجوارح ولا الأبعاض ولا الكون في الأماكن بمعنى الحلول ولا يجوز أن يكون جسماً ولا جوهراً ولا يجوز عليه الحدُّ والتَّناهي[١].

ويرى ابن فورك بناءً على هذه القواعد القطعيَّة أنَّ كلَّ ما ورد في السَّمع من آثار صحيحة سواء كانت متواترة أو مستفيضة أو آحاداً؛ فيجب قبولها وحملها على اللَّائق بالله تعالى ويراعى في ذلك المعنى اللُّغوي الصَّحيح[٢]، وطبَّق هذه القواعد على خبر الآحاد[٣].

موقف الجويني (٤٧٨هـ) من الدليل النقلي:

للإمام الجويني (٤٧٨هـ) منهجان في كتبه:

المنهج الأوَّل: ما ظهر جليّاً في الإرشاد والشَّامل وهي المرحلة الأولى من حياته، وفيها يظهر الجويني الذي يغلب العقل على النَّقل مع عدم إهماله النَّقل، ولكن يتبع فيها ابن فورك في عدم إفادة أخبار الصِّفات لظاهرها، وأنَّها يجب أن تؤوَّل بما هو لائق بالوضع اللُّغوي.

وأمَّا المنهج الثَّاني فهو منهج النِّظاميَّة، وهو المتأخِّر في حياته يظهر فيها التَّسليم

---

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٨.

(٢) انظر: مشكل الحديث، ابن فورك، ص: ١٨.

(٣) انظر: مشكل الحديث، ابن فورك، ص: ١٩.

لنصوص الشَّرع أكثر من غيره وخاصّة فيما يتعلَّق بنصوص الصِّفات.

وأمَّا فيما يتعلَّق بخبر الواحد؛ فإنَّ له قولين في مدى إفادته لليقين:

الأوَّل: ما قرَّره في الإرشاد من أنَّ خبر الواحد إذا احتفَّت به قرينة كتقبُّل الأمَّة له؛ فإنَّه يفيد العلم لا بنفسه، يقول الجويني: (**وكلُّ خبر لم يبلغ مبلغ التَّواتر فلا يفيد علماً بنفسه، إلَّا أن يقترن به ما يوجب تصديقه مثل أن يوافق دليلاً عقليّاً، أو تؤيده معجزة أو قول مؤيد بمعجزة تصدقه، وكذلك إذا تلقَّت الأمَّة خبراً بالقبول، وأجمعوا على صدقه فتعلم صدقه**)[1].

الثَّاني: ما قرَّره في الشَّامل حيث يرى أنَّ خبر الواحد لا يفيد العلم حتَّى إذا تلقته الأمَّة بالقبول، يقول: (إنَّ الأمَّة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد؛ **فإجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحَّته**)[2].

ورغم أنَّ الإمام الجويني قد قرَّر في الإرشاد حجِّيَّة خبر الآحاد، وأنَّه يفيد العلم إذا احتفَّ بقرينة إلَّا أنَّه يحتجُّ على تأويل الصِّفات الخبريَّة بأنَّها آحاد؛ فيقول: (وأمَّا الصِّفات التي يتمسَّكون بها؛ **فآحاد لا تفضي إلى العلم، ولو أضربنا عن جميعها لكان سائغاً**؛ لكنَّا نومئ إلى تأويل ما دوِّن منها في الصَّحاح)[3]، وذلك تغليباً للقطعيَّات العقليَّة على الظَّنِّيَّات النَّقليَّة.

بينما نجده في النِّظاميَّة ـ على الرَّغم من أنَّه بقي محافظاً على رأيه بعدم إفادة خبر الواحد للعلم ـ يقرُّ بقبوله تديُّناً، ومع ذلك فهو يثبت الصِّفات ومنها النُّزول

(١) الإرشاد، ص: ٤١٧.

(٢) الشَّامل، ص: ٥٥٨.

(٣) الإرشاد، ص: ١٦١.

الذي يرى أنَّه من الآحاد[١].

وبذلك أستطيع أن أقرِّر أنَّ إمام الحرمين الجويني تأثر بمنهج ابن فورك في تقديم العقلي على النَّقلي، وأنَّ تفويض الجويني لنصوص الصِّفات النَّقليَّة في النِّظاميَّة مبنيٌّ على التَّسليم المحض لا على منهجه؛ فإنَّ منهجه لا يقبل إثباتها أو تفويضها وإنَّما تأويلها تبعاً للمعارض العقلي.

موقف الغزالي (٥٠٥هـ) من الدَّليل النَّقلي:

يؤكِّد الغزالي (٥٠٥هـ) في إحيائه أنَّ العقل والنَّقل لا يتخالفان ولا يتناقضان، وأنَّه لا يغني بأحده عن الآخر[٢].

والغزالي يعطي النَّقل أهمِّيَّة بحيث يرى أنَّها ألفاظ معصومة لا يجوز صرفها عن ظاهرها إلَّا بموجب دليلٍ عقليٍّ قطعيٍّ، أو أن يأتي النَّقل بصرفه عن ظاهره، وذلك حفاظاً للدِّين من تأويل الباطنيَّة.

يقول الغزالي (٥٠٥هـ): (فإنَّ الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشَّرع ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل اقتضى ذلك **بطلان الثِّقة بالألفاظ** وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ)[٣].

والغزالي يرى أنَّ خبر الواحد لا يفيد العلم إلَّا في المقاييس الفقهيَّة دون البراهين العقليَّة، وإنَّما يدلُّ على الظَّنِّ وله مراتب[٤]، ولذلك فهو يعمد إلى تأويل

---

(١) انظر: العقيدة النِّظاميَّة، الجويني، ص: ٣٢، ٣٣.

(٢) انظر: إحياء علوم الدِّين، الغزالي، ٣/ ١٧.

(٣) إحياء علوم الدِّين، الغزالي، ١/ ٣٧.

(٤) انظر: معيار العلم في فنِّ المنطق، الغزالي، ص: ٤٢.

النُّزول وحمله على وجوه دون تحديد أحدها والقطع به[١]، وكما أشار في الإحياء أنَّه يرى أنَّ الدَّليل العقليَّ يصلح كسببٍ لصرف الدَّليل النَّقلي عن ظاهره، ويعدُّ الغزالي ذلك تمييزاً له عن التَّأويل الباطني الذي لا يعتمد أصلاً على قاعدة، وإنَّما هو مبنيٌّ على التَّشهي والهوى، ويسمِّيه الغزالي: (تأويل أهل الطَّامات)[٢].

وأكَّد الغزالي ذلك بكتابه معارج القدس؛ فقال: (**وأمر الظَّواهر هيِّن فإنَّ تأويلها ممكن** والبرهان القاطع لا يدرأ بالظَّواهر، بل يسلَّط على تأويل الظَّواهر كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حقِّ الله تعالى)[٣].

وبذلك يتبيَّن أنَّ الغزالي لا يختلف منهجه عن الجويني وابن فورك إلَّا من ناحية أنَّه عند الغزالي أوضحُ منه عند غيره وما ذلك إلَّا لأنَّه اطَّلع على منهجهم؛ فأخذه وزاد عليه وأكَّده بمزيد من التَّوضيح والأدلَّة، وبذلك نجد أنَّ النَّزعة العقليَّة أخذت بالتَّزايد على يد هؤلاء الثَّلاثة، ولكنَّها لم تبلغ ذروتها إلَّا على يد الإمام الرَّازي.

موقف الفخر الرَّازي (٦٠٦هـ) من الدَّليل النَّقلي:

يعدُّ الإمام الرَّازي أوَّل من صرَّح بعدم إفادة الدَّليل النَّقلي لليقين، وأنَّه يتأخَّر أمام الدَّليل العقلي، ونصر هذا المذهب بالأدلَّة، وبيَّن أنَّ الدَّليل النَّقلي لا يفيد اليقين إلَّا بتيقُّن شروط، وتوفُّر هذه الشُّروط يكاد يكون مستحيلاً في ألفاظ اللُّغة، لذلك فهو يقرِّر أنَّ الدَّلائل النَّقليَّة لا تكون قطعيَّة، يقول الرَّازي (٦٠٦هـ): (فثبت

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص: ١١٦.

(٢) انظر: إحياء علوم الدِّين، الغزالي، ١/ ٣٧.

(٣) معارج القدس في مدارج معرفة النَّفس، الغزالي، ١١٢.

أنَّ شيئاً من الدَّلائل اللَّفظيَّة **لا يمكن أن يكون قطعيّاً**)[1].

وهذه الشُّروط اختلف في تعدادها في كتبه:

فقد وردت في أساس التَّقديس على أنَّها: **نقل اللُّغة، ووجوه النَّحْو، ووجوه التَّصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم التَّخصيص، وعدم الإضمار، وعدم المعارض العقلي، وعدم المعارض النَّقلي**[2]، بينما يقرِّر في تفسيره أنَّها: **نقل اللُّغة، ونقل النَّحْو، ونقل التَّصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم التَّخصيص، وعدم الإضمار، وعدم التَّقديم والتَّأخير، وعدم المعارض العقلي**[3]؛ أمَّا في المحصِّل والمحصول؛ فإنَّه صرَّح بأنَّها عشرة شروط وهي: **عصمة الرُّواة، والإعراب، والتَّصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز والنَّقل** ـ ويريد بالنَّقل: النَّقل عن الوضع الأوَّل ـ **وعدم التَّخصيص، وعدم الإضمار، وعدم التَّأخير والتَّقديم، وعدم النَّسخ، وعدم المعارض العقلي**[4]؛ فهي تسعةٌ في أساس التَّقديس وتسعةٌ في التَّفسير بزيادة شرط (التَّقديم والتَّأخير) وإغفال شرط (المعارض النَّقلي)، وهي عشرة في المحصّل والمحصول وعلى ذلك فهي ترتفع إلى أحد عشر شرطاً وهي:

١ ـ نقل اللُّغة أو عصمة رواة مفرداتها.

٢ ـ النَّحو أو الإعراب.

---

(١) أساس التَّقديس، الرَّازي، ١/ ٢٢٢.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ١/ ٢٢٢.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب، الرَّازي، ٢/ ٥٢.

(٤) انظر: محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين، الرَّازي، ص: ٥١، المحصول في أصول الفقه، الرَّازي، ٣/ ١٩٨.

٣ ـ وجوه التَّصريف.

٤ ـ عدم الاشتراك.

٥ ـ عدم المجاز أو النَّقل عن المعنى الذي وضع له اللَّفظ أوَّلاً.

٦ ـ عدم التَّخصيص بالأشخاص والأزمنة.

٧ ـ عدم الإضمار.

٨ ـ عدم التَّقديم والتَّأخير.

٩ ـ عدم النَّسخ.

١٠ ـ عدم المعارض العقلي.

١١ ـ عدم المعارض النَّقلي.

ويقـرِّر الرَّازي (٦٠٦هـ) أنَّ الدَّلالـة اللَّفظيَّة (النَّقليَّة) لا تفيد اليقين لأنَّها ظنِّيَّة، وأنَّ الدَّلالة العقليَّة تفيد اليقين لأنَّها قطعيَّة، والمظنون لا يعارض المقطوع، ويسوّغ ظنِّيَّة الدَّلالة النَّقليَّة بأنَّها مبنيَّة على أمور ظنِّيَّة ـ وهي الشُّروط التي بيَّنتها ـ وما بني على الظَّنِّيِّ فهو ظنِّي.

ومن هنا اتُّهم الإمـام الرَّازي بأنَّـه يتبنَّى المنهج الاعتزاليَّ الذي يعتمـد على العقل بشكلٍ أساسيٍّ ولا يستدلُّ بالسَّمع إلَّا على سبيل الاستئناس، ولكن الصَّحيح أنَّ الإمام الرَّازي يرى أنَّ من الأدلَّـة السَّمعيَّة ما يفيد اليقين، وهـو الدَّليل الذي دلَّت عليـه القرائن المنقولـة بالخبر المتواتر، وأكَّـد الرَّازي أنَّه ربَّما احتفَّ بالدَّليل النَّقليِّ من القرائن كالتي تعرف بالخبر المتواتر فتفيد اليقين[١].

يقول الرَّازي (٦٠٦هـ) بعد أن فصَّل القول في أنَّ الدَّليل النَّقليَّ لا يفيد اليقين:

---

(١) انظر: الأربعين في أصول الدِّين، الإمام الرَّازي، ٢/ ٢٥٤.

(واعلم: أنَّ هذا الكلام على إطلاقه ليس بصحيح؛ لأنَّه ربَّما اقترن بالدَّلائل النَّقليَّة أمور عرف وجودها بالأخبار المتواترة وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات وعلى هذا التَّقدير تكون الدَّلائل السَّمعيَّة المقرونة بتلك القرائن الثَّابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين)[١].

إلَّا أنَّ هذا الكلام يبقى غامضاً؛ لأنَّ الرَّازي لم يعط مثالاً على ذلك الدَّليل التي تؤيِّده القرائن المتواترة؛ فحديث النَّبيِّ ﷺ في صفة الدَّجَّال والذي استدلَّ به المثبتون للصِّفات على إثبات عينين اثنتين لله تعالى وهو قوله: (إنَّه أعور، وإنَّ ربَّكم ليس بأعور)[٢]؛ هو خبر آحاد كما أشار إلى ذلك الرَّازي نفسه[٣]، وله قرائن على استدلال أهل الإثبات فيما أثبتوه من العينين من الخبر القطعيِّ المتواتر وهو القرآن الكريم أشار إليها الرَّازي أيضاً[٤] كقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]، وبقوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[الطُّور: ٤٨]، وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر: ١٤]، ومع ذلك نجد الإمام الرَّازي يقول عند كلامه في هذا الحديث: (وخبر الواحد إذا بلغ هذه الدَّرجة في ضعف المعنى وجب أن يعتقد أنَّ الكلام كان مسبوقاً بمقدِّمة...)[٥]؛ ثمَّ يقرِّر مشروعيَّة تأويل صفة العين على هذا الأساس.

---

(١) المرجع السَّابق، ٢/ ٢٥٤.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التَّوحيد، باب: قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾[طه: ٣٩] لتغذى وقوله جل ذكره: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[القمر: ١٤]، برقم: (٧٤٠٨)، ٩/ ١٢١، ومسلم، كتاب الفتن وأشراط السَّاعة، باب: ذكر ابن صيَّاد، برقم: (٢٩٣١)، ٤/ ٢٢٤٤.

(٣) انظر: أساس التَّقديس، الرَّازي، ص: ١٥٨.

(٤) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١٥٧.

(٥) المرجع السَّابق، ص: ١٥٨.

وبذلك يتَّضح عدم صحَّة نقل أنَّ الإمام الرَّازي ينفي كون الدَّليل النَّقلي مفيداً لليقين بإطلاق، والصَّحيح أنَّه لم يلتزم مطلقاً بقاعدة إفادة الدَّليل النَّقليِّ لليقين إذا عضده قرينة ثابتة بدليل متواتر.

موقف الآمدي (٦٣١هـ) من الدَّليل النَّقلي:

يتبنَّى الآمدي في الأبكار مسألة (الدَّور المعتزلي) الذي يقصد فيه أنَّ كلَّ ما يتوقَّف إثباته على إثبات نبوَّة النَّبيِّ ووجود الله تعالى فلا يثبت بالدَّليل النَّقلي، ويكتفى في إثباته بالدَّليل العقلي، وهذا يعني قصر الدَّليل النَّقلي على السَّمعيَّات فقط وبعد ثبوت وجود مرسله ﷺ[١].

وأمَّا في مسألة إفادة الدَّليل النَّقلي لليقين فيقسم الإمام الآمدي المسائل إلى ثلاثة أقسام:

الأوَّل: ما لا يثبت إلَّا بالدَّليل العقلي: كأدلَّة حدوث العالم، ووجود الصَّانع قبل ورود السَّمع.

الثَّاني: ما لا يثبت إلَّا بالدَّليل السَّمعي: كالأحكام الشَّرعيَّة العمليَّة.

الثَّالث: ما يثبت بالدَّليلين معاً كخلق أفعال العباد ورؤية الله تعالى[٢].

ويرى الآمدي أنَّ الدَّليل النَّقليَّ إذا احتفَّ بالقرينة فإنَّه يفيد اليقين حيث يقول: (**وأمَّا ما قيل في بيان أنَّ الدَّليل السَّمعيَّ ظنِّيٌّ فإنَّما يصح أن لو لم تقترن به قرائن مفيدة للقطع** وإلَّا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا، ولا يخفى أنَّ ذلك ممكن في كلِّ نقليٍّ غير ممتنع)[٣].

---

(١) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ١/ ٢١٤.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ٤/ ٣٢٦.

(٣) أبكار الأفكار، الآمدي، ٤/ ٣٢٦.

ثمَّ ينقض الآمدي هذا الكلام في كتابه الآخر (غاية المرام)؛ فيقول في معرض حديثه عن إبطال تجويز حلول الحوادث بالذَّات الإلهيَّة: (**ولعلَّ الخصم قد يتمسَّك ههنا بظواهر من الكتاب والسُّنَّة وأقوال بعض الأئمَّة وهى بأسرها ظنِّيَّة** ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعيَّة؛ فلهذا آثرنا الإعراض عنها ولم نشغل الزَّمان بإيرادها)[١].

والتَّناقض في تقريره في الأبكار أنَّ الدَّليلَ النَّقليَّ إذا احتفَّ بالقرائن؛ فإنَّه يفيد اليقين، وفي مسألة حلول الحوادث بالذَّات الإلهيَّة التي قرَّر امتناعَها في غاية المرام قد احتفَّت بقرائن كثيرة ومع ذلك لم يحكم الآمدي بالجواز، وهذا نقض لما قرَّره في الأبكار.

ولذلك يرى الدُّكتور حسن الشَّافعي أنَّ الآمدي في الأبكار التزم بالمنهج الذي قرَّره، بينما في غاية المرام يزداد غلوّاً في الاعتماد على الدَّليل العقلي وحده[٢]؛ وممَّا يؤكِّد ذلك الأمثلةُ التي سردها الدُّكتور حسن الشَّافعي لمسائل الآمدي في الكتابين ونذكر منها:

١ ـ **مسألة الرُّؤية**: حيث يستدلُّ الآمدي عليها في الأبكار بالدَّليلين السَّمعيِّ والعقلي[٣]، بينما يقتصر في غاية المرام على الدَّليل العقلي[٤].

---

(١) غاية المرام من علم الكلام، الآمدي، ص: ١٧٦.

(٢) انظر: الآمدي وآراؤه الكلاميَّة، حسن الشَّافعي، ص: ١٢٩.

(٣) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ١/ ٤٨٤.

(٤) انظر: غاية المرام من علم الكلام، ص: ١٥٤، نعم، ذكر الآمدي عقب كلامه استدلاله بآيات تدلُّ على الرُّؤية، لكنَّه لم يستدل بها على أنَّها أدلَّة يقينيَّة، بل استأنس بها استئناساً، لمن لا يفهم الأدلَّة العقليَّة.

٢ ـ مسألة كلام الله: حيث يعتمد الآمدي في الأبكار على الدَّليلين معاً، ويصحِّح الدَّلالة السَّمعيَّة وينفي عنها شبهة الدَّور[١]، بينما في غاية المرام يؤكِّد أنَّ الدَّلالة السَّمعيَّة ظنِّيَّة، يقول: (ولَمَّا تخيَّل بعض الأصحاب ما في طي هذه المسالك من الزَّيف واستبان ما في ضمنها من الحيف جعل مستنده في ذلك جملاً من الأحاديث الواردة من السُّنَّة وأقاويل الأمَّة وهي مع تقاصرها عن ذروة اليقين وانحطاطها إلى درجة الظَّنِّ والتَّخمين من جهة المتن والسَّند **فالاحتجاج بها إنَّما هو فرع ثبوت الكلام...**)[٢].

وبعدها يؤكِّد رفض الاستدلال بها بسبب مبدأ الدَّور ولكونها ظنِّيَّة الدَّلالة.

وبذلك يتبيَّن أنَّ الأشاعرة لا يرفضون الأخذ بخبر الواحد مطلقاً كما أشرنا من خلال بياننا لمناهج العلماء، وقد بيَّن ذلك محمَّد زاهد الكوثري؛ فقال: (**فيكون من عزا المسألة إلى الأشعريَّة مطلقاً متساهلاً بل غالطاً غلطاً غير مستساغ**)[٣]، وغاية ما نستطيع أن نقرِّره عنهم أنَّهم لم يلتزموا بالمنهج الذي قرَّروه، وهو أنَّ الدَّليل النَّقلي إذا احتفَّ بقرينة؛ فإنَّه يفيد العلم، وأنتقل لبيان موقف أئمَّة الماتريديَّة من الدَّليل النَّقلي.

ثانياً ـ موقف الماتريدية من الدليل النقلي:

لم يحظ الماتريديَّة ولا الماتريدي[٤] ذاتَه بالاهتمام من قِبَلِ كتَّاب المقالات وأربابِ

---

(١) انظر: أبكار الأفكار، ١/ ٣٥٣.

(٢) غاية المرام من علم الكلام، الآمدي، ص: ٨٩.

(٣) نظرة عابرة على من ينكر نزول عيسى عليه السَّلام قبل الآخرة، محمَّد زاهد الكوثري، ص: ٥١.

(٤) محمَّد بن محمَّد، أبو منصور الماتريدي، (ت: ٣٣٣هـ)، من أئمَّة علم الكلام، من كتبه: =

الفرق؛ فقد أغفل أكثر هؤلاء ذكر الماتريديَّة أو الماتريدي كالإمام أبي الحسن الأشعري في المقالات، والبغدادي في الفَرْق، وابن حزم في الفِصَل، والشَّهرستاني في الملل، والإسفراييني في التَّبصير، وحتَّى من كتب في التَّاريخ كابن الأثير في الكامل، وابن كثير في البداية والنِّهاية لم يتحدَّثوا بشيءٍ عن الماتريدي أو عن الماتريديَّة، وأمَّا من كتب في التَّراجم كابن النَّديم في الفهرست، وابن العماد في الشَّذرات، وابن خلِّكان(٦٨١هـ)[١] في وفيَّات الأعيان، والصَّفدي في الوافي، والسَّمعاني في الأنساب؛ فقد أغفلوا ذكر الماتريدي أيضاً، وكذلك كتَّاب الرِّجال كالذَّهبي في السِّير، وابن حجر في لسان الميزان، والسِّيوطي في طبقات المفسِّرين لم يذكروا شيئاً عن الماتريديَّة أو أبي منصور الماتريدي[٢].

وأمَّا فيما يخصُّ الآراء الاعتقاديَّة للمذهب الماتريدي؛ فإنَّها توافق أكثر آراء الأشاعرة إلَّا في بعض المسائل التي اختلفوا فيها كالاستطاعة والتَّكوين وتكليف ما لا يطاق وغيرها، وقد صنَّف بعض العلماء تصانيف في الفرق بين الأشاعرة والماتريديَّة ومنها: (نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريديَّة والأشاعرة) لعبد الرَّحيم المشهور بشيخ زاده (٩٤٤هـ)[٣]، وكذلك

= (التَّوحيد)، و(تأويلات أهل السُّنَّة)و (مآخذ الشَّرائع). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٢/ ٣٠٤).

(١) أحمد بن محمَّد، ابن خلِّكان، (ت: ٦٨١هـ)، مؤرِّخ حجَّة وأديب ماهر، انتقل إلى مصر ودمشق، له كتاب شهير هو: (وفيَّات الأعيان). (انظر: شذرات الذَّهب، ابن العماد، ٥/ ٣٧١).

(٢) انظر: الماتريديَّة دراسة وتقويماً، أحمد اللَّهيبي الحربي، ص: ٨٥.

(٣) عبد الرَّحيم بن علي، شيخ زاده، (ت: ٩٤٤هـ)، فقيه حنفي، باحث متصوِّف، له: (شرح العقيدة الطَّحاويَّة)، و(نظم الفرائد). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٥/ ٢١٠).

كتاب: (الرَّوضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريديَّة) لأبي عذبة (١١٧٢هـ)[١].

وأمَّا عن منهجهم في دراسة المسائل؛ فيرى بعض الباحثين أنَّ الماتريديَّة كالأشعريَّة يلتقيان في المنهج كما يلتقيان في أكثر مسائل المذهب[٢]، بينما يرى البعض الآخر أنَّ منهجهم أقرب إلى المعتزلة منهم إلى الأشاعرة[٣]؛ والحقيقة نستطيع أن نؤكِّد أنَّ للماتريديَّة منهجَهم الخاصَ في دراسة مسائل العقيدة، وأنَّهم لم يستمدُّوا منهجاً لا من الأشاعرة ولا من المعتزلة؛ وأنَّ تقاربهم من الفرق الأخرى إنَّما هو تقارب في بعض المسائل دون أخرى، وخاصَّة إذا علمنا بأنَّ مؤسِّس المذهب أبا منصور الماتريدي قد عاصر أبا الحسن الأشعري وأئمَّة المعتزلة، وبأنَّه قد حصَّل الآراء والأدلَّة، وقد جمع الماتريديَّة بين العقل والنَّقل أكثر من غيرهم، يتبيَّن ذلك من خلال موقفهم من مسألة خلق أفعال العباد ومسألة صفة التَّكوين التي لم تكن إلَّا ثمرة من ثمرات الجمع بين الأدلَّة العقليَّة والشَّرعية.

وأمَّا عن موقفهم من الدَّليل النَّقلي فأستطيع أن أبيِّنه من خلال عرضٍ بسيطٍ لمنهج أهمِّ رجالات المذهب القدامى والمعاصرين:

موقف الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ)[٤] من الدَّليل النَّقلي:

لا يوجد بين أيدينا من مؤلَّفات الإمام الأكبر شيء موثوق في صحَّة نسبته

---

(١) حسن بن عبد المحسن، أبو عذبة، (ت: ١١٧٢)، متكلِّم وباحث، له: (بهجة أهل السُّنَّة)، و(المطالع السَّعيدة) و(الرَّوضة البهيَّة). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٣/ ٢٤٣).

(٢) انظر: كتاب التَّوحيد لأبي منصور الماتريدي، ص: ١٠.

(٣) انظر: مقدِّمة كتاب مناهج الأدلَّة لابن رشد، محمود قاسم، ص: ١٢٥.

(٤) وقد أدرجناه ضمن مذهب الماتريديَّة مع أنَّه جاء قبل الماتريدي بكثير لأنَّ اسم الماتريديَّة هو الذي اشتهر بين طلَّاب العلم وهو المذكور عنهم في كتب الكلام، وإلَّا لقلنا الحنفيَّة، ولا إشكال ولا مشاحَّة في المصطلحات، ولأنَّ الفرقة الماتريديَّة ترجع بجذورها الأولى إليه.

إليه حتَّى نعتمد عليـه في بيان موقفـه من الدَّليل النَّقلي، وأمَّا ما يوجـد بين أيدينا من مؤلَّفاته؛ فأغلبها غير موثوق النِّسبة إليه كالفقه الأكبر والعالم والمتعلِّم ورسالته إلى عثمان البتِّي (١٤٣هـ)[١] ووصيَّته، وهذا كلُّ ما بين أيدينا له.

وهي مؤلَّفات اختلف العلماء في نسبتها إليه[٢].

ولكن إذا اعتمدنا على هذه التَّصانيف في بيان موقفه من الدَّليل النَّقلي نجده قد أكَّد كغيره من أئمَّـة السَّلف الصَّالح على وجوب التَّمسُّك بالنَّقل والسَّمع مع عدم إهمال العقل، وهذا نتبيَّنه من قوله في الفقه الأكبر حيث يقول: (**وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن...**)[٣].

فهذا تمسُّـك بالنَّقل في مقابل العقل، وأكَّد ذلك بقولـه: (**ولا يقال: إنَّ يده قدرته أو نعمته**؛ لأنَّ فيه إبطال الصِّفة وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف)[٤].

كما أنَّه أثبت صفتي الغضب والرِّضى تبعاً للدَّليل النَّقلي؛ فقـال: (**وغضبـه ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف**)[٥].

---

(١) عثمان بن مسلم وقيل سليمان بن جرموز، (ت: ١٤٣هـ)، أحد أئمَّة أهل الحديث، ثقـة، وثَّقه الدَّارقطني وأبو حاتم وابن معين وأحمد بن حنبل. (انظر: الثِّقات، ابن حبَّان، ٥/ ١٥٨، تهذيب الكمال، المزِّي، ١٩/ ٤٩٣).

(٢) انظر: أبو حنيفة النُّعمان وآراؤه الكلاميَّة، عبد اللَّطيف محمَّد، ص: ٥٠، أبو حنيفة حياته وعصره، محمَّد أبو زهرة، ص: ١٤٣.

(٣) الفقه الأكبر، المنسوب لأبي حنيفة، ص: ٦.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ٦.

(٥) المرجع السَّابق، ص: ٦.

وجاء في كتاب الفقه الأبسط قوله: (**من قال لا أعرف ربي في السَّماء، أو في الأرض؛ فقد كفر**، قال الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه: ٥]؛ فإن قال: أقول بهذه الآية، ولكن لا أدري أين العرش في السَّماء أم في الأرض؟ فقد كفر أيضاً)[١]، ثمَّ احتجَّ بحجَّة عقليَّة وهي أنَّ الله يدعى من أعلى لا من أسفل؛ لأنَّ الأسفل ليس من صفة الرُّبوبيَّة والألوهيَّة في شيءٍ، ثمَّ استدلَّ بحديث الأمة السَّوداء[٢].

وقد نقل البيهقي (٤٥٨هـ) في الأسماء والصِّفات أنَّ أبا حنيفة جاءته امرأة؛ فسألته عن الله تعالى وأين هو؟ فأجابها بأنَّه في السَّماء دون الأرض[٣].

ثمَّ أكَّد البيهقي (٤٥٨هـ) بأنَّ الإمام أبا حنيفة قد اتَّبع السَّمع في ذلك فقال: (**قلت: لقد أصاب أبو حنيفة** رضي الله عنه فيما نفى عن الله عز وجل من الكون في الأرض، وفيما ذكر من تأويل الآية وتبع مطلق السَّمع في قوله: إنَّ الله عز وجل في السَّماء ومراده من تلك والله أعلم ـ إن صحَّت الحكاية عنه ـ ما ذكرنا في معنى قوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾[الملك: ١٦])[٤].

وجاء في وصيَّته: (**ونقرُّ بأنَّ الله** جل جلاله **على العرش استوى** من غير أن يكون له حاجة، واستقرَّ عليه...)[٥].

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ٦٠٨ الحاشية، وهذا لفظ نسخة أبي اللَّيث السَّمرقندي.

(٢) انظر: الفقه الأبسط، المنسوب لأبي حنيفة، ص: ٦٠٩.

(٣) انظر: الأسماء والصِّفات، البيهقي، ٢/ ٤٤٢.

(٤) الأسماء والصِّفات، البيهقي، ٢/ ٤٤٢.

(٥) وصيَّة أبي حنيفة، المنسوبة لأبي حنيفة، ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام، للكوثري، ص: ٦٣٦.

وقد أكّد أبو حنيفة (١٥٠هـ) أهمِّيَّة الدَّليل النَّقلي في قوله في رسالته إلى عثمان البتِّي حيث قال: (ولا الأمر إلَّا ما جاء به القرآن ودعا إليه محمَّد ﷺ وكان عليه أصحابه حتَّى تفرَّق النَّاس، وأمَّا ما سوى ذلك **فمبتدَع محدَث**)[1].

وبذلك يتبيَّن أنَّ الإمام أبا حنيفة قد جمع بين العقل والنَّقل؛ فمدرسته هي مدرسة أهل الرَّأي، ومع ذلك فقد تمسَّك بالنَّقل.

موقف أبي منصور الماتريدي (٣٣٣هـ) من الدَّليل النَّقلي:

يرى الماتريدي أنَّ أصل الدِّين هو السَّمع والعقل فيقول: (**ثمَّ أصل ما يعرف به الدِّين... وجهان: أحدهما: السَّمع والآخر: العقل**)[2]، وقد طبَّق الماتريدي هذا الأصل في محلِّه وموضعه؛ فنراه في مسألة الاستواء على العرش يقرِّر أنَّها من المسائل التي حكم السَّمع بها فيقول: (**وأمَّا الأصل عندنا في ذلك أنَّ الله تعالى قال:** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[الشورى: ١١] **فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بيَّنَّا أنَّه في فعله وصفته متعال عن الأشباه؛ فيجب القول بـ:** ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] **على ما جاء به التَّنزيل، وثبت ذلك في العقل، ثمَّ لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره ممَّا ذكرنا، واحتماله أيضاً ما لم يلغنا ممَّا يعلم أنَّه غير محتمل شبه الخلق ونؤمن بما أراد الله**)[3].

ثمَّ يبيِّن قاعدته: (وكذلك الأمر في كلِّ أمرٍ ثبت التَّنزيل فيه نحو الرُّؤية

---

(١) رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتِّي ـ المنسوبة إلى حنيفة، ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام للكوثري، ص: ٦٣٠.

(٢) التَّوحيد، أبو منصور الماتريدي، ص: ٤.

(٣) التَّوحيد، ص: ٧٤).

وغير ذلك يجب نفي الشَّبه عنه والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيءٍ دون شيء...)[١].

وأنا لا أناقش الماتريدي في تفويضه، وإنَّما أثبت أنَّ الماتريدي حاول الجمع بين العقل والنَّقل، وإعطاء كلٍّ منهما نصيبه ومكانه المحدَّد له؛ فالعقل لا يدرك كلَّ شيء، ولاشكَّ بأنَّ السَّمع قد جاء بأشياء لا يدركها العقل.

إلَّا أنَّ الماتريدي لا يأخذ الدَّليل النَّقلي بإطلاق؛ إذ يميِّز بين المتواتر والآحاد؛ فيرى أنَّ المتواترَ هو ما يفيدُ الحقَّ[٢]، ويلمح الماتريدي إلى أنَّ خبر الواحد يعمل به إذا احتفَّت به القرائن بعد التَّأكُّد من أحوال الرُّواة[٣].

وبذلك نرى أنَّ أبا منصور الماتريدي قد جمع بين العقل والنَّقل، وأنَّه اتَّفق مع من قبله على أنَّ خبر الواحد إذا احتفَّ بالقرينة فهو مفيد للعلم، بخلاف المتواتر فهو يفيده مطلقاً.

موقف أبي المعين النَّسفي (٥٠٨هـ) من الدَّليل النَّقلي:

لا يختلف موقف أبي المعين النَّسفي من الدَّليل النَّقلي عن سابقيه من أرباب المذهب الماتريدي إذ يقرِّر بأنَّ السَّمع حجَّة، والعقل حجَّة على الخلق، ويبرهن على ذلك بالأدلَّة.

يقول عن الدَّليل النَّقلي: (وما يقولون: إنَّ الخبر يتنوَّع إلى صدق وكذب. نقول: ما يحتمل الكذب لا يوجب العلم، **وإنَّما يوجب العلم ما لا يُتصوَّر كونه كذباً وهو ما تواتر من الأخبار**؛ إذ كونُ مثلِها كذباً مستحيلٌ، وكذا ما تأيَّد بالبرهان

---

(١) التَّوحيد، ص: ٧٤.

(٢) انظر: التَّوحيد، ص: ٩.

(٣) انظر: التَّوحيد، ص: ٩.

المعجزي وهو قول الرَّسول، وقط لم يتمكَّن كذب في هذين الخبرين)[١].

وقول أبي المعين: (وكذا ما تأيَّد بالبرهان المعجزي وهو خبر الرَّسول...) يشير به إلى خبر الآحاد؛ فهو يرى أنَّ خبر الآحاد إذا احتفَّ بقرينة قويَّة كأن دلَّ عليها التَّواتر؛ فإنَّه يكون حجَّة، ومع ذلك فابن المعين النَّسفي لا يأخذ بخبر الآحاد في مسائل الصِّفات كخبر النُّزول والقدم والسَّاق فهو يذهب إلى تأويلها[٢].

إلَّا أنَّه في صفة الاستواء يُفْهَمُ منه قولان في كتاب بحر الكلام فهو يقول في مقدِّمته للكتاب: (**استوى على العرش**)[٣]، ثمَّ إنَّه يذكر أنَّ معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[طه: ٥] أي: غلب[٤]، وكذا في التَّبصرة فإنَّه يطنب في تأويل الاستواء[٥].

وهو من المثبتين لصفة اليد لله تعالى؛ فيقول: (**وكذلك اليد من صفاته الأزليَّة بلا كيف وتشبيه وجارحة؛ فنقرُّ باليد والمراد ما أراده الله تعالى**)[٦]، وينفي أن يكون مرادُ الله باليد القدرةَ أو القوَّةَ.

وكذلك فإنَّه أوَّلَ صفةَ المجيء والذَّهاب والنُّزول والصُّورة واليمين والقبضة واستدلَّ على ذلك بحجَّة عقليَّة وهي أنَّ الجسميَّة والانتقال غير جائزين على الله تعالى[٧].

---

(١) تبصرة الأدلَّة، أبو المعين النَّسفي، ص: ٢٦.

(٢) انظر: بحر الكلام، أبو المعين النَّسفي، ص: ١١٥.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٢.

(٤) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١١٧.

(٥) انظر: تبصرة الأدلَّة، أبو المعين النَّسفي، ص: ٢١٦.

(٦) بحر الكلام، أبو المعين النَّسفي، ص: ١٠٥.

(٧) انظر: بحر الكلام، أبو المعين النَّسفي، ص: ١٠٥، ١١٧.

ونستطيع أن نقول بأنَّ أبا المعين النَّسفي مال إلى الدَّليل العقلي أكثر من متقدِّميه من العلماء الماتريديِّين، وإن كان لم يظهر هذا التَّوجُّه كل الظُّهور، ولم يبلغ درجةَ تركِ النَّقلِ من أجل العقل؛ وإثباته لصفة اليد في مقابل تأويله لغيرها يدلُّ على ذلك.

موقف الكوثري (١٣٧٠هـ) من الدَّليل النَّقلي:

يعدُّ الكوثري من المحقِّقين المعاصرين في مذهب الماتريديَّة، وقد بيَّن الكوثري موقفه من الدَّليل النَّقلي في كتابه (نظرة عابرة على من ينكر نزول عيسى عليه السَّلام قبل الآخرة)؛ فحكى مذاهب العلماء في هذه المسألة، وبيَّن أنَّ مذهب الماتريديَّة هو أنَّ خبر الآحاد عند توارد الأدلَّة والقرائن على مراد معناه؛ فإنَّه يفيد العلم.

قال: (**أمَّا الدَّليل اللَّفظي؛ فيفيد اليقين عند توارد الأدلَّة على معنى واحد، بطرق متعدِّدة وقرائن منضمَّة عند الماتريديَّة**)[١].

ثمَّ نقل هذا المذهب عن المتقدِّمين من هذه الأمَّة وجماهير أهل العلم من كلِّ مذهب، قال: (**وعليه جرى المتقدِّمون من أئمَّة هذه الأمَّة وجماهير أهل العلم من كلِّ مذهب**)[٢].

ثمَّ أكَّد مذهبه في أنَّ القولَ بأنَّ الدَّليل النَّقليَّ لا يفيد اليقين ضَرْبٌ من الفلسفة ولا يمكن القول به[٣].

وقال: (بل القول بمجرَّد الدَّليل العقلي في علم الشَّريعة **بدعة وضلالة**)[٤].

---

(١) نظرة عابرة على من ينكر نزول عيسى قبل الآخرة، ص: ٥١.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٥١.

(٣) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٥١.

(٤) نظرة عابرة للكوثري، ص: ٥١.

وأكَّد أنَّ الأصل في علم التَّوحيد والصِّفات هو التَّمسُّك بالكتاب والسُّنَّة ومجانبة الهوى والبدعة، ولزوم طريق السُّنَّة والجماعة في المباحثة مع الذين أقرُّوا برسالة النَّبيِّ ﷺ، وإنَّما يستعمل الدَّليل العقلي وحده مع غيرهم؛ فلا يعوَّل عند أهل الحقِّ على اعتقاد لا يقرُّه الكتاب والسُّنَّة(١).

وأمَّا رأيه في خبر الآحاد فهو يرى أنَّ خبر الواحد إن احتفَّ بقرينةٍ فإنَّه يفيد اليقين، قال: (**على أنَّ أخبار الآحاد الصَّحيحة قد يحصل بتعدُّد طرقها تواتر معنوي، بل قد يحصل العلم بخبر الآحاد عند احتفافه بالقرائن**)(٢).

وبذلك نجد أنَّ مَنْ نَقَلَ عن الماتريديَّة أنَّهم يرفضون الدَّليل اللَّفظيَّ؛ فهو ناقل لنقل غير صحيح، وغير دقيق؛ لأنَّهم يرون كما يرى الأشاعرة أنَّ الدَّليل النَّقليَّ إذا احتفَّ بقرينة؛ فإنَّه يفيد اليقين، ولكنَّهم لم يلتزموا بهذه القاعدة مطلقاً بل خالفوها في بعض المسائل كما فعل الأشاعرة، ولكنَّهم أقرب من الأشاعرة إلى الدَّليل النَّقلي.

ثالثاً ـ موقف أهل الحديث والحنابلة من الدليل العقلي:

اشتهر بين كثيرٍ من طلَّاب العلم والباحثين أنَّ الحنابلة وأهل الحديث لا يقبلون الدَّليل العقلي في المسائل الاعتقاديَّة، وربَّما رمُوا بالحشو والتَّجسيم بسبب ما عرف عنهم من اقتصارهم على الدَّليل النَّقلي، وعدم أخذهم بالعقلي(٣).

وهذه النِّسبة تحتاج إلى نظر، ولبيانها نحتاج إلى بيان مواقف أهمِّ الشَّخصيَّات

---

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٥١.

(٢) المقالات، الكوثري، ص: ١٣٥.

(٣) الفرق والمذاهب الإسلاميَّة، سعد رستم، ص: ١١٤، ١١٥).

التي تمثِّل هذا المذهب على مرِّ العصور من مؤسِّس مذهبهم: الإمام أحمد بن حنبل إلى ابن تيميَّة وتلاميذه الذين يعَدُّون من محقِّقي المذهب.

موقف الإمام أحمد (٢٤١هـ) من الدَّليل العقلي:

لاشكَّ بأنَّ الإمام أحمد (٢٤١هـ) يقدِّم الشَّرع أو النَّقل على العقل، والذي يتابع ما وصل إلينا من كلامه يلاحظ ذلك كما في كتاب (الرَّدِّ على الزَّنادقة والجهميَّة) وكتاب (العقيدة)، وكتاب (السُّنَّة)، وهذه الكتب تبيِّن هذا المنهج، ولكن الإمام أحمد عندما يقرِّر الأخذ بالنَّصِّ لا يهمل العقل ولا يغفله، وإنَّما يقدِّم النَّقل؛ لأنَّ الشَّرع هو الحقُّ ويجعله نقطة البداية في أخذ المذهب والحكم على المسائل؛ ثمَّ يدعم ما يقرِّره بالدَّليل العقلي الصَّحيح[1].

وإذا وازنَّا هذا الكلام بمنهجه في كتابٍ ككتابِ (الرَّدِّ على الزَّنادقة والجهميَّة) نجدُ أنَّه يستدلُّ عليهم بالدَّليل العقلي الصَّحيح، ونأخذ مثالاً نؤكِّد به الكلام:

قال الإمام أحمد (٢٤١هـ): (إذا أردتَّ أن تعلم أنَّ الجهميَّ كاذب على الله تعالى حين زعم أنَّه في كلِّ مكان ولا يكون في مكان دون مكان؛ فقل له: أليس كان الله ولا شيء؟ فسيقول: نعم؛ فقل له: حين خلق الشَّيء هل خلقه في نفسه؟ أم خارجاً عن نفسه؟ فإنَّه يصير إلى ثلاثة أقوال:

واحد منها: إن زعم أنَّ الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أنَّه خلق الجنَّ والشَّياطين وإبليس في نفسه، **وإن قال**: خلقهم خارجاً عن نفسه ثمَّ دخل فيهم، كان هذا أيضاً كفر حين زعم أنَّه في كلِّ مكانٍ وَحِشٍ قذرٍ رديءٍ، **وإن قال**:

---

(١) انظر: العقيدة السَّلفيَّة بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيميَّة، سيِّد عبد العزيز السِّيلي، ص: ٣٠٣.

خلقهم خارجاً عن نفسه ثمَّ لم يدخل فيهم، **رَجَعَ عن قولِه كلِّه أجمعَ**)[١].

فنجد الإمام أحمد يسير في هذا النَّصِّ على طريقة المتكلِّمين في السَّبر والتَّقسيم المنحصر، وهي الطريقة التي يعتمدها بعض العلماء، وهي طريقة صحيحة وقويَّة ما دامت القسمة منحصرة في الأقسام المذكورة، وباطلة إذا احتملت أن يكون هناك أقسام أخرى، ولاشكَّ أنَّ هذه الطَّريقة تعتمد على القسمة العقليَّة التي لم يرد فيها نقل، وهذا اعتماد على الدَّليل العقلي.

وفي نصٍّ آخر يقول الإمام أحمد: (إذا أردتَّ أن تعلم أنَّ الجهميَّ لا يقرُّ بعلم الله؛ فقل له: الله يقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾[البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾[النِّساء: ١٦٦]، وقال: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾[هود: ١٤]، قال: ﴿وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَٰتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾[فصّلت: ٤٧]؛ فيقال له: تقرُّ بعلم الله هذا الذي وقفك عليه بالأعلام والدَّلالات أم لا؟ فإن قال: ليس له علم كفر، **وإن قال:** لله علم محدَث كفر حين زعم أنَّ الله قد كان في وقت من الأوقات لا يعلم حتَّى أحدث له علماً فعلم؛ **فإن قال:** لله علمٌ وليس مخلوقاً ولا محدثاً **رجع عن قوله كله وقال بقول أهل السُّنَّة**)[٢].

في هذا النَّصِّ نجد الإمام يكرِّر الصُّورة السَّابقة كما في النَّصِّ السَّابق حيث قسم الإمام أحمد إجابة الخصم إلى الاحتمالات التي قد تَرِدُ وأجاب عنها، بطريقة عقليَّة لا تقلُّ عن طريقة أرباب الكلام.

---

(١) الرَّدُّ على الزَّنادقة والجهميَّة، الإمام أحمد، ص: ٤٠.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٤٠.

وبذلك يتبيَّن أنَّ الإمام أحمد وإن قدَّم النَّقل على العقل إلَّا أنَّه لم يهمل العقل، بل أخذ بالاستدلال العقلي الصَّحيح الذي لا يناقض النَّقل.

نسبة القول بحجية خبر الآحاد مطلقاً إلى الإمام أحمد:

الحقيقة أنَّ الإمام أحمد قد نسب إليه فيما يتعلَّق بخبر الآحاد شيئان:

الأوَّل: أنَّه يقول بحجِّيَّة خبر الآحاد مطلقاً.

الثَّاني: أنَّه يقول بعدم حجِّيَّة خبر الآحاد مطلقاً[١]، ومحلُّ النِّزاع في خبر الآحاد المنقول عن النَّبيِّ ﷺ لا في أيِّ خبر ينقله شخص عن حدوث شيء ما.

وكلا النِّسبتين تعتمد نقلاً عن الإمام أحمد، فقد ورد عن الإمام أحمد في حجِّيَّة خبر الواحد روايتان:

الأولى: رواية الأثرم وفيها أنَّ الإمام أحمد صرَّح أنَّه لا يشهد على رسول الله ﷺ بالخبر ويعمل به، فهذه الرِّواية تدلُّ على ردِّ الإمام أحمد لخبر الآحاد[٢].

الثَّانية: رواية أبي بكر المروذي وفيها أنَّه قال للإمام أحمد: هاهنا إنسان يقول: إنَّ الخبر يوجب عملاً ولا يوجب علماً، فعابه وقال: لا أدري ما هذا[٣].

---

(١) انظر: حجِّيَّة خبر الآحاد في العقائد والأحكام، الدُّكتور عامر حسن صبري، مجموعة بحوث ندوة السُّنَّة النَّبويَّة، ص: ٦، ٧.

(٢) انظر: مختصر الصَّواعق المرسلة، ابن القيِّم، ص: ٣/ ١٤٩١، ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ هذه الرِّواية غير موجودة في مسائل الأثرم التي جمعها عن الإمام أحمد، ولا في كتب الإمام أحمد، وإنَّما نقلها عن الأثرم القاضي أبو يعلى من كتاب معاني الحديث، ولم يصرِّح فيها بالسَّماع من الإمام أحمد، وبسبب ذلك انتقد ابن القيِّم هذه الرِّواية.

(٣) انظر: مختصر الصَّواعق المرسلة، ابن القيِّم، ص: ٣/ ١٤٧٤.

ونستطيع أن نقرر أنَّ كلا النِّسبتين لا تعبِّران عن مذهب الإمام أحمد وموقفه من خبر الآحاد، ذلك أنَّ علينا التَّأمُّل في موقف الإمام أحمد من أحاديث كثيرة قد وردت وهي أخبار آحاد؛ فنرى كيف تعامل معها الإمام ونبيِّن موقفه الحقيقي، والمتأمِّل لأقوال الإمام أحمد يجد أنَّه أخذ بخبر الواحد الصَّحيح، وردَّ خبر الواحد غير الصَّحيح، ومن أمثلة قبوله لخبر الواحد الصَّحيح أنَّه شهد للعشرة المبشَّرين بالجنَّة[1] وخبرهم هو خبر آحاد صحيح[2]، وكذلك استشهد بحديث (كلتا يديه يمين)[3] وهو خبر واحد[4]، وغيرها من الأحاديث الصَّحيحة عن النَّبيِّ ﷺ وخاصَّة في باب الصِّفات والعقائد، وقد وردت بعض الأحاديث الصَّحيحة أوهمت أنَّ الإمام أحمد قد ردها، وهي:

الأوَّل: حديث: (يهلك أمَّتي هذا الحي من قريش، قالوا فما تأمرنا يا رسول الله، قال: لو أنَّ النَّاس اعتزلوهم)[5]، فقد ورد عن الإمام أحمد أنَّه قال: (اضرب على

---

(١) انظر: مختصر الصَّواعق المرسلة، ٣/ ١٤٩١.

(٢) أخرجه ابن ماجه، كتاب الإيمان وفضائل الصَّحابة، باب: فضائل العشرة ﷺ، برقم: (١٣٣)، ١/ ٤٨، وهو حديث صحيح، قال الهيثمي في مجمع الزَّوائد: (رجاله رجال الصَّحيح). (انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدِّين الهيثمي، ٩/ ٢٢٤).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب: فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، برقم: (١٨٢٧)، ٣/ ١٤٥٨.

(٤) انظر: اعتقاد الإمام المنبَّل، التَّميمي، ٢٣.

(٥) أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب علامات النُّبوَّة في الإسلام، برقم: (٣٦٠٤)، ٤/ ١٩٩، ومسلم، كتاب الفتن وأشراط السَّاعة، باب: لا تقوم السَّاعة حتَّى يمرَّ الرَّجل بقبر الرَّجل فيتمنَّى أن يكون مكان الميت من البلاء، برقم: (٢٩١٧)، ٤/ ٢٢٣٦.

هذا الحديث، فإنَّه خلاف الأحاديث عن النَّبيِّ ﷺ)[١]، وهو حديث آحاد صحيح.

ويُردُّ عليه بأنَّ الإمام أحمد ردَّ زيادة الحديث وهي قوله: (لو أنَّ النَّاس اعتزلوهم) وأنَّه لم يرد الحديث وزيادته لأنَّه خبر آحاد! بل ردَّه لأنَّ هذا الحديث من غرائب **شعبة** راوي الحديث فإنَّه رواه مرَّة بالزِّيادة ومرَّة بغيرها، ثمَّ إنَّ هذه الزِّيادة مخالفة للأحاديث التي وردت بالأمر بعدم الخروج على طاعة ولي الأمر وإن كان ظالماً[٢].

الثَّاني: حديث: (يقطع الصَّلاة المرأة والحمار والكلب...)[٣]، قال التِّرمذي: **(قال أحمد: الذي لا أشكُّ فيه أنَّ الكلب الأسود يقطع الصَّلاة، وفي نفسي من الحمار والمرأة شيء)**[٤].

ويُردُّ عليه بأنَّ الإمام أحمد لم يرد الحديث لأنَّه آحاد، وإنَّما ردَّ مسألة الحمار والمرأة لأنَّه وجد ما عارضهما من أحاديث صحيحة أخرى رجَّحها على هذه الرِّواية[٥]، بينما لم يجد رواية أخرى عارضت مسألة الكلب وقطع الصَّلاة به

---

(١) انظر: منهج الإمام أحمد في إعلال الحديث، بشير علي عمر، ٢/ ٩٤٥.

(٢) انظر: منهج الإمام أحمد في إعلال الحديث، بشير علي عمر، ٢/ ٩٤٦.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب بدء الأذان، باب: الاعتراض بين يدي المصلِّي، برقم: (٥١٢)، ١/ ٣٦٦، والتِّرمذي، كتاب الصَّلاة، باب: أنَّه لا يقطع الصَّلاة إلَّا الكلب والحمار والمرأة، برقم: (٣٣٨)، ٢/ ١٦٠.

(٤) سنن التِّرمذي، ٢/ ١٦١.

(٥) عارض مسألة المرأة وقطع الصَّلاة بها حديث عائشة عند البخاري، كتاب الصَّلاة، باب: الصَّلاة على الفراش، برقم: (٣٨٤)، ١/ ٨٦، وفيه: (أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يصلِّي وعائشة معترضة بينه وبين القبلة)، وعارض مسألة الحمار وقطع الصَّلاة به ما رواه البخاري، =

ولذلك أخذ بهذه الرِّواية، وهذا موجود عند كلِّ العلماء وليس عند الإمام أحمد فقط، وخاصَّة في الفقهيَّات والفرعيَّات التي تكثر فيها الرِّوايات المتضاربة حول مسألة واحدة، فيرجِّحون.

ومن الأحاديث غير الصَّحيحة التي ردَّها حديث: (ما من نبي بعثه الله في أمَّة قبلي إلَّا كان له من أمَّته حواريُّون وأصحابٌ يأخذون بسنَّته ويقتدون بأمره، ثمَّ إنَّها تخلُفُ من بعدهم خُلوفٌ، يقولون مالا يَفعلون، ويَفعلون ما لا يُؤمَرون، فمن جاهَدَهم بيده فهو مُؤمن، ومن جاهَدَهم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهَدَهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراءَ ذلك من الإيمان حبَّة خردل)[١]، وقد نقل عن أحمد أنَّه قال في هذا الحديث: (**والحارث بن فضيل ليس بمحفوظ الحديث، وهذا الكلام لا يشبه كلام ابن مسعود؛ ابن مسعود يقول: قال رسول الله ﷺ: اصبروا حتَّى تلقوني**)[٢].

وهذا الحديث لم ينكره الإمام أحمد، فقد رواه في مسنده[٣]، ولكن بدون الزِّيادة (فمن جاهَدَهم بيده فهو مُؤمن، ومن جاهَدَهم بلسانه فهو مؤمن، ومن

= كتاب الإيمان، باب: متى يصح سماع الصَّغير، برقم: (٧٦)، ١/ ٢٦، وفيه: (عن عبد الله ابن عبَّاس قال أقبلت راكباً على حمار أتان، ...ورسول الله يصلِّي بمنى إلى غير جدار؛ فمررت بين يدي بعض الصَّف، وأرسلت الأتان ترتع؛ فدخلت في الصَّف فلم ينكر ذلك علي).

(١) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان كون النَّهي عن المنكر من الإيمان وأنَّ الإيمان يزيد وينقص، برقم: (٥٠)، ١/ ٦٩.

(٢) المنتخب من علل الخلَّال، ابن قدامة، ص: ٢٠.

(٣) المسند، مسند عبد الله بن مسعود، ١/ ٤٥٨.

جاهَدَهم بقلبه فهو مؤمن، وليس وراءَ ذلك من الإيمان حبَّة خردل)، وردَّ رواية مسلم لأنَّه ضعَّفها لوجود الحارث بن فضيل وكان رأيه به أنَّه غير محفوظ الحديث؛ فهو رأى أنَّها غير صحيحة(١).

هذه الأمثلة تبيِّن لمحة بسيطة لموقف الإمام أحمد من خبر الآحاد، وأنَّه كان يأخذ بحديث الآحاد الصَّحيح، ويترك العمل بحديث الآحاد الضَّعيف.

موقف الدَّارمي (٢٨٠هـ) من الدَّليل العقلي:

يعد الإمام الدَّارمي أحد أقطاب مذهب أهل الحديث الذي نصره الإمام أحمد، وقد صنَّف الإمام الدَّارمي كتابه المشهور (نقض المريسي العنيد) وملأه بأجوبة من النَّقل والعقل جميعاً؛ فهو لم يخرج عن المنهج المنقول عن الإمام أحمد؛ حيث اعتمد الدَّارمي على النَّقل أوَّلاً كدليلٍ أساسيٍّ، بنى عليه أصوله التي يعتقدها ويدافع عنها، ثمَّ أردفه بالدَّليل العقلي الصَّحيح، والإمام الدَّارمي يستدلُّ بأدلَّةٍ عقليَّةٍ في نقضه ومن هذه الاستدلالات:

قوله: (أرأيتم قولكم إنَّ أسماء الله مخلوقة؛ فمن خلقها؟ أو كيف خلقها؟ أجعلها أجساماً وصوراً تشغل أعيانها أمكنة دونه من الأرض والسَّماء أم موضعاً دونه في الهواء؟ **فإن قلتم**: لها أجسام دونه فهذا ما تنفيه عقول العقلاء؛ **وإن قلتم**: خلقها على ألسنة العباد؛ فدعوه بها وأعاروها إيَّاه؛ فهو ما ادَّعينا عليكم إنَّ الله بزعمكم كان مجهولاً لا اسم له حتَّى حدث الخلق؛ فأحدثوا أسماء من مخلوق كلامهم **وهذا هو الإلحاد بالله وفي أسمائه والتَّكذيب بها**)(٢).

---

(١) انظر: منهج الإمام أحمد في إعلال الأحاديث، بشير علي عمر، ٢/ ٩٤٧.

(٢) نقض الدَّارمي، ص: ١٦٦.

ففي هذا النَّصِّ يعمد الدَّارمي إلى أسلوب علماء الكلام في السَّبر والتَّقسيم العقلي، ثمَّ يضيق على خصمه في الخيارات حتَّى يجبرَه على القَبول بقوله الذي أراد أن ينصرَه.

وكذلك قوله حين يؤكِّد أنَّ المريسي يتكلَّم بكلام لا يدركه العقل؛ فيقول: (**فيقال لهذا المعارض**: من يتوجَّه لنقيضة هذا الكلام من شدَّة استحالته وخروجه عن جميع المعقول عند العرب والعجم حتَّى كأنَّه ليس من كلام الإنس **ومع كلِّ كلمةٍ منها شاهد من نفسها ينطق لها حتَّى لا يحتاج نقيضة**)[1].

ويؤكِّد الدَّارمي أنَّ العقل الصَّحيح هو ما وافق النَّقل فيقول: (**فالمعقول عندنا ما وافق هَدْيَهم، والمجهول ما خالفهم، ولا سبيل إلى معرفة هَدْيِهم وطريقتهم إلَّا هذه الآثارُ**)[2].

موقف ابن تيميَّة (٧٢٨هـ) من الدَّليل العقلي:

يُعدُّ ابنُ تيميَّة من الذين بيَّنوا أنَّ العقل الصَّحيح يُحتجُّ به، وألَّفَ كتابه الكبيرَ (درء تعارض العقل والنَّقل) حيث أكَّد فيه أنَّ العقل الصَّحيح لا يخالف النَّقل الصَّحيح وأنَّهما يتواردان على إثبات الحق.

ويؤكِّد ابن تيميَّة أنَّ العقل هو دليلٌ شرعيٌّ كما السَّمع دليل شرعي، يقول: (فكون الدَّليل شرعيًّا لا يُقابَل بكونه عقليًّا **وإنَّما يُقابَل بكونه بدعيًّا إذ البدعة تقابل الشِّرعةَ**... ثمَّ الشَّرعي قد يكون سمعيًّا وقد يكون عقليًّا)[3].

(١) المرجع السَّابق، ص: ٨٠٥.

(٢) الرَّدُّ على الجهميَّة، الدَّارمي، ص: ١٢٢.

(٣) درء تعارض العقل والنَّقل، ابن تيميَّة، ١/ ١٩٦.

ويؤكِّد ابن تيميَّة أنَّ العقل شرط في العلم فيقول: (**بل العقل شرط في معرفة العلوم** وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنَّه ليس مستقلاً بذلك لكونه غريزة في النَّفس...)[1].

وقد نفى ابن تيميَّة ما ينسب إلى أهل الحديث من أنَّهم ينكرون حجَّة العقل، وأنَّهم ليسوا من أهل النَّظر والاستدلال؛ فقال: (ومن العجب: أنَّ أهل الكلام يزعمون أنَّ أهل الحديث والسُّنَّة أهل تقليد ليسوا أهل نظر واستدلال وأنَّهم ينكرون حجَّة العقل... فيقال لهم: **ليس هذا بحق**)[2].

وقد ذكر بأنَّ كلَّ حديث يخالف العقل؛ فهو إمَّا ضعيف وإما موضوع عند أهل العلم، وقرَّر بأنَّه لا تناقض بين العقل والنَّقل الصَّحيحين؛ فقال: (فلا يعلم حديث واحد على وجه الأرض يخالف العقل، أو السَّمع الصَّحيح إلَّا وهو عند أهل العلم **ضعيف بل موضوع**)[3].

موقف ابن قيِّم الجوزيَّة (٧٥١هـ) من الدَّليل العقلي:

يصرِّح ابن القيِّم بأنَّ العقل حجَّة كما أنَّ السَّمع حجَّة فيقول: (إنَّ السَّمع حجَّة الله على خلقه **وكذلك العقل** فهو ﷻ أقام عليهم حجَّته بما ركب فيهم من العقل وأنزل إليهم السَّمع...)[4].

ويبيِّن ابن قيِّم الجوزيَّة أنَّ القول بتقديم العقل على النَّقل مطلقاً خطأ ويفصِّل

---

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٣/ ٣٣٨.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٤/ ٥٥، ٥٦.

(٣) درء تعارض العقل والنَّقل، ابن تيميَّة، ١/ ٩٨.

(٤) الصَّواعق المرسلة، ٣/ ١١٨٧.

في ذلك تفصيلاً جميلاً[١].

وقد بيَّن الذَّهبي (٧٤٨هـ) أنَّ الاستدلال بالمعقول من سمة السَّلف فقال: (فظهرت البدع وامْتُحِن أئمَّةُ الأثر... فاحتاج العلماء إلى مجادلتهم بالكتاب والسُّنَّة، ثمَّ كثر ذلك **واحتجَّ عليهم العلماء أيضاً بالمعقول...**)[٢].

وأكَّد هذا المعنى عبد الرَّحمن المعلِّمي (١٣٨٦هـ)[٣] وهو من الحنابلة المعاصرين (**بل إن كان الدَّليل العقلي من المأخذ السَّلفي الأوَّل فهو قرينة صحيحة** يُعْلَم بها أنَّ معنى الخبر خلاف ما يتراءى منه لولا القرينة؛ فليس هنا تقديم للعقل ولا للشَّرع إذ لا تخالف)[٤]، وبذلك يُعْلَم أنَّ ما نسب إلى الحنابلة وأهل الحديث من نبذهم للدَّليل العقلي غيرَ صحيح، ولكنَّهم شرطوا للاستدلال به ألَّا يكون فاسداً؛ فيعارضَ النَّقلَ الصَّحيح الثَّابت.

---

(١) يقول ابن قيِّم الجوزيَّة: (إنَّ قوله إذا تعارض العقل والنَّقل؛ فإمَّا أن يريد به القطعيين فلا نسلِّم إمكان التَّعارض وإمَّا أن يريد به الظَّنيين فالتَّقديم للرَّاجح مطلقاً وإمَّا أن يريد ما يكون أحدهما قطعيَّاً والآخر ظنِّيَّاً؛ فالقطعي هو المقدَّم مطلقاً فإذا قدر أنَّ العقليَّ هو القطعي كان تقديمه لأنَّه قطعي لا لأنَّه عقلي فعلم أنَّ تقديم العقلي مطلقاً خطأ وأنَّ جعل جهة التَّرجيح كونه عقليَّاً خطأ وأنَّ جعل سبب التَّأخير والاطِّراح كونه نقليَّاً خطأ) (الصَّواعق المرسلة، ٣/ ٧٩٨).

(٢) سير أعلام النُّبلاء، الذَّهبي، ٨/ ١٤٥.

(٣) عبد الرَّحمن بن يحيى بن علي، المعلِّمي، (ت: ١٣٨٦هـ)، فقيه من فقهاء الحنابلة المعاصرين، من أهل اليمن، وسكن في تعز، له: (الأنوار الكاشفة)، و(أضواء على السُّنَّة). (انظر: الأعلام للزِّركلي: ٣/ ٣٤٢).

(٤) القائد إلى العقائد، المعلمي، ص: ١٦٥.

رابعاً ـ موقف الفلاسفة من الدليل النقلي:

ومن المهمِّ بيان موقف الفلاسفة الإلهيِّين من أدلَّة الشَّريعة حيث نقل عنهم أنَّهم يرون أنَّ أدلَّة الشَّرع إقناعيَّة خطابيَّة ولا تفيد اليقين، وأدلَّة الفلسفة برهانيَّة؛ أي: قطعيَّة وتفيد اليقين، ونعرض آراء أهمِّ الفلاسفة من الدَّليل النَّقلي وهم: الفارابي وابن سينا وابن رشد.

موقف الفارابي (٣٣٩هـ) من الدَّليل النَّقلي:

نقل هذا الرَّأي عن الفارابي الدُّكتور محمَّد عبد الله درَّاز في كتابه الدِّين؛ فقال: (يقول الفارابي نقلاً عن قدماء اليونان: إنَّ اسم الفلسفة خاص عندهم بالعلم الذي تتعقَّل فيه حقائق الأشياء بذاتها لا بمثالها، ويُتوسَّل فيه إلى إثباتها بالبراهين اليقينيَّة **لا بمجرَّد الإقناع؛ أمَّا الملل والأديان؛ فطريقتها في التَّفهيم إقناعيٌّ وتمثيليٌّ**)[١].

وكذلك جاء في كتاب الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة: (**والدِّين أو الملَّة عند الفارابي هي محاكاة للفلسفة ومثالاتٌ لها**)[٢].

وهذه النِّسبة صحيحة ولكنَّها غير دقيقة أو غير مفهومة كما يريدها الفارابي؛ فالفارابي يرى أنَّ أدلَّة الشَّرع إقناعيَّة لا برهانيَّة، وأنَّها تقنع الجمهور دون غيرهم، وقد قرَّر الفارابي هذا في كتابه تحصيل السَّعادة، وفي كتاب الحروف[٣].

والفارابي لَمَّا يقرِّر أنَّ الفلسفةَ متقدِّمةٌ بالزَّمان عن الملَّة؛ فإنَّه يجعل الملَّةَ تابعةً

(١) الدِّين، محمَّد عبد الله درَّاز، ص: ١٠٢.

(٢) الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة (الكلام والمشائيَّة والتَّصوُّف)، د. آرثور سعدييف، د. توفيق سلُّوم، ص: ١٣٩.

(٣) انظر: تحصيل السَّعادة، الفارابي، ص: ٤٠، الحروف، الفارابي، ص: ١٣١.

للفلسفة التي سبقتها أو أخذت منها، ويفرِّق الفارابي بين فلسفتين كلٌّ منهما تتبعها ملَّـة تأتي بعدها تكـون مثلها؛ فهـو يرى أنَّ الملَّـة إذا كانت تابعـة لفلسفـةٍ قديمةٍ مظنونةٍ أو مموهةٍ كانت الملَّة كذلك، وتكـون صناعة الكلام والفقه التَّابعتان لهذه الملَّة كذلك، وإذا كانت الملَّة تابعة لفلسفة قويَّة؛ تكونُ الملَّة والكلام والفقه مثلها[١].

وكأنَّ الفارابي يفرِّق بين الملل ولا يعمِّم هذا القانون على كلِّ الملل، أو أنَّه ـ وهو الرَّاجـح في رأيي ـ يريد بالملل: الملل التي تعتمد في تعاليمها على الإلـه الأرضـي الوضعي، لا أهـل الكتاب السَّماوي، كما أنَّـه يفرِّق بين فلسفتين: فلسفـة مموَّهـة مظنونة وفلسفة قويَّة، ولذلك نرى أنَّ الفارابي لَّما يقول بأنَّ أدلَّة الفلسفة برهانيَّة؛ فإنَّه يريـد الفلسفـة التي تبنى على مقدِّمات يقينيَّـة، وكذلك فلمَّا يقـول بأنَّ الملَّـة أدلَّتها إقناعيَّة تفهيميَّة؛ فإنَّه يريد الملل الأرضيَّة.

والذي يدلُّ على أنَّ الفارابي لا يريد بالملَّة كلَّ الملل الأرضيَّة منها والسَّماويَّة أنَّه في كتابه الذي خصَّصه للحديث عن الملل والذي سمَّاه بـ: (الملَّة)، قرَّر أنَّ الملَّة هي: (**آراء وأفعال مقدَّرة مقيَّدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأوَّل**)[٢]، ولم يحددها بالسَّماويَّة دون غيرها، ويفسِّر الجمع بأنَّه: (**ربَّما كان عشـيرة، وربَّما كان مدينة أو صُقْعاً، وربَّما كان أمَّة عظيمة، وربَّما كان أمماً كثيرة**)[٣].

ويؤكِّد كلامنا الذي قلناه أنَّ الفارابي يقسم الفلسفة إلى نظريَّة وعمليَّة، ثمَّ يقسم الملَّة إلى ذلك أيضاً؛ فيقول: (**فالملَّة الفاضلة شبيهة بالفلسفة**، وكما أنَّ الفلسفة

---

(١) الحروف، الفارابي، ص: ١٣١.

(٢) الملَّة، الفارابي، ص: ٤٣.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٤٣.

منها نظريَّة ومنها عمليَّة... **كذلك الملَّة)**[١]، وهذا التَّقسيم يثبت ما قلناه من أنَّه يريد بالملل غير ما يدلُّ ظاهر كلامه من التَّعميم.

وأخذ الدُّكتور محمَّد عبد الله درَّاز كلام الفارابي هذا على ظاهره، ثمَّ أخذ يردُّ عليه بأنَّ هذا التَّفريق إن صح؛ فإنَّه لا ينطبق على الإسلام، وإن انطبق على أديان أخرى؛ فالإسلام قد جمع في تعاليمه بين طريقتي اليقين والإقناع، وبين منهجي التَّحقيق والتَّمثيل؛ فليس كل الأديان تقوم على الإقناع التَّمثيلي الخطابي[٢].

كما يردُّ الدُّكتور درَّاز بأنَّ القولَ: إنَّ التَّعليمات الفلسفيَّة تُستَمدُّ دائماً من العقل ومن نوره، وتستند إلى البراهين القطعيَّة غيرُ دقيق، إذ لو كانت كلها كذلك ما أمكن أن يحدث بينها هذا الاختلاف والتَّضارب؛ فإنَّ الحقَّ لا يعارض الحقَّ، ولا يكذبه، بل يسنده ويؤيِّده؛ فهذا التَّعارض دليل واضح على أنَّه ليس كل واحد منها يمثل الحقيقة المطلقة أو يقول فيها الكلمة الأخيرة، بل من الجائز أن يكون كلُّ واحد منها يمثِّل جانباً من حقيقة مركَّبة تتألَّف من مجموعها، ومن الجائز أن يكون الحقُّ واحداً منها وسائرها باطلاً، أو يكون الحقُّ وراء ذلك كله، ولابدَّ لمعرفة أي ذلك هو الواقع في موضوع ما من إعادة النَّظر فيه بالفحص والموازنة بين مذهب ومذهب، ودليل ودليل[٣].

والمعروف عن هذه النَّظريَّات الفلسفيَّة أنَّ أكثرها مجرَّد فروض وتقديرات قائمة على الاحتمال والإمكان والتَّردُّد، وهذه النَّظريَّات الفلسفيَّة تختلف بين

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ٤٧.

(٢) انظر: الدِّين، محمَّد عبد الله درَّاز، ص: ١٠٢.

(٣) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١٠٣.

أربابها اختلافاً كبيراً[١].

والذي أراه أنَّ الفارابي لم يُدخِلِ الإسلامَ في نظريَّته؛ لأنَّ كلامه عن شيءٍ آخر كما ذكرنا.

موقف ابن سينا (٤٢٨هـ) من الدَّليل النَّقلي:

اتُّهم ابن سينا بذات الاتِّهام الذي اتُّهم به الفارابي، وهو أنَّه يرى أنَّ أدلَّة الشَّرع إقناعيَّة لا تصلح للجمهور، وأنَّها ليست يقينيَّة كأدلَّة الفلسفة أو الحكمة، جاء في كتاب الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة: (وعلى غرار الفارابي **قال ابن سينا بالمدينة الفاضلة**، وشاطره مذهبه في العلاقة بين الفلسفة واللَّاهوت والدِّين)[٢].

وقد صرَّح ابن سينا بأنَّ الفلسفة تأخذ مبادئها من الأدلَّة اليقينيَّة، وصرَّح في موضع من المواضع أنَّ أدلَّة الشَّرع يرام بها خطاب الجمهور دون غيرهم؛ وفي هذا يقول ابن سينا: (أمَّا أمر الشَّرع؛ فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد: وهو أنَّ الشَّرع والملل الآتية على لسان نبيٍّ من الأنبياء **يرام بها خطاب الجمهور كافَّة**)[٣].

والملاحظ أنَّ ابن سينا لم ينفِ كونها يقينيَّة، ولكنَّه يريد بأنَّ أدلَّتها موجَّهة إلى العامَّة دون الخاصَّة.

ويقول ابن سينا: (فظاهرٌ من هذا كلِّه أنَّ الشَّرائع واردة **لخطاب الجمهور بما يفهمون مقرِّباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم بالتَّشبيه والتَّمثيل**)[٤].

---

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ١٠٣.

(٢) الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة (الكلام والمشائية والتَّصوُّف)، د. آرثور سعدييف، د. توفيق سلُّوم، ص: ١٣٩.

(٣) رسالة في أضحويَّة المعاد، ابن سينا، ص: ٤٤.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ٥٠.

والذي يدل على أنَّـه لا يرى أنَّها ظنِّيَّة بل يقينيَّةٌ أنَّـه استدلَّ على زيارة ربِّ العالمين في الآخرة ورؤيـة المؤمنين له بدليل السَّمع، ثمَّ أكَّد بأنَّه قطعي، يقول ابن سينا: (**وأعظم ذلك كلِّه زيارة ربِّ العالمين وكشـف الحجاب عنه تعالى لهم، وإن أبى ذلك قوم؛ فإنَّـه شـرعيٌّ ثابت بحكم اتِّفـاق السَّـواد الأعظـم عليـه، وتواتـر الأخبار به**)[1].

ولا تناقض بين القولين؛ لأنَّ ابن سينا يرى بأنَّ الشَّريعـة اهتمَّت بالجانب العملي من أفعال الإنسان ولم تهتم بالجانب النَّظري والتَّنظيري فيها، وهذا صحيح وغاية ذلك أنَّ الشَّرع الحكيم يهمُّه أن يقوم الإنسان بواجباته تجاه نفسه وتجاه خالقه وتجاه شريكه في نوعه وجنسه، وليست كالفلسفة التي تعتمد على النَّظريَّات الجافَّة والتي لا محفِّز فيها للقيام بعمل من الأعمال[2].

وابن سينا عندما يقرِّر ذلك لا ينتقص من قدر الشَّريعة؛ فهو القائل: (**فأمَّا طرق الشَّريعة فهي أشرف الطُّرق لأنَّها منسوبة إلى الإله...**)[3]، ولكن يبيِّن المنهج العامَّ للشَّريعة ويفرق بينها وبين الفلسفة، وقد أكَّدَ صحَّة ما ذهب إليه ابن سينا ـ من أنَّ الشَّريعة تهتمُّ بالجانب العملي دون إهمالٍ كلِّيٍّ للجانب النَّظري ـ الدُّكتور محمَّد عبد الله درَّاز في كتابه (الدِّين) حيث قال بعد أن نقل رأي ابن سينا السَّابق في بيان منهج الشَّريعة: (**نقول: هذا الفرق... ينطبق بوضوح على الشَّريعة الإسلاميَّة**)[4].

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ٦٠.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٥٨.

(٣) رسالة المغربان، ابن سينا، ص: ٢٠٣.

(٤) انظر: الدِّين، محمَّد عبد الله درَّاز، ص: ١٠٤.

فما نقل عن ابن سينا من أنَّه يرى بأنَّ الشَّرائع جاءت لخطاب الجمهور صحيح، ولكن ما نقل من أنَّه ينتقص من الدَّليل النَّقلي وأنَّه يرى أنَّه غير يقيني ففيه شيء من المبالغة إذ إنَّه حكَّم العقل في أمورٍ شرعيَّةٍ فأخطأ، وترك للدَّليل الشَّرعي أموراً دلَّ عليها يقينيَّاً كما أشرنا عند كلام ابن سينا عن رؤية الله ﷻ.

وقد أوضح ذلك ابن رشد الحفيد حيث قسم النَّاس من حيث مدى التَّصديق إلى ثلاثة أقسام: الأوَّل: من يصدِّق بالبرهان، والثَّاني: من يصدِّق بالأقاويل الجدليَّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان، والثَّالث: من يصدق بالأقاويل الخطابيَّة كتصديق صاحب البرهان بالبرهان(١).

ثمَّ يقرِّر ابن رشد بعد ذلك أنَّ الشَّريعة قد جاءت بجميع هذه الأقسام، وأنَّها استوعبت جميع طرق التَّدليل، ولذلك بعث النَّبيُّ ﷺ إلى كلِّ أحمر وأسود، كما جاء في الحديث، واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ ﴾[النَّحل: ١٢٥]، ثمَّ قال ابن رشد: (**فإنَّا ـ معشرَ المسلمين ـ نعلم على القطع أنَّه لا يؤدِّي النَّظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشَّرع فإنَّ الحقَّ لا يضاد الحقَّ بل يوافقه ويشهد له**)(٢).

ويؤكِّد ذلك ابن رشد في موضع آخر من كتابه حيث يقسم التَّعليم إلى تصوُّر وتصديق، وأنَّ طرق التَّصديق ثلاثة: البرهانيَّة والجدليَّة والخطابيَّة، وأنَّ طرق التَّصوُّر اثنتين: إمَّا الشَّيء نفسه وإمَّا مثاله.

وأنَّه لما كان النَّاس لا يُقبِلون على تعلُّم الأقاويل البرهانيَّة لصعوبتها ووعورة طريقها، وطول مدَّة تعلُّمها، وأنَّ الشَّرع إنَّما جاء ليعلم جميع النَّاس بشتَّى الطُّرُق،

---

(١) انظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشَّريعة من الاتِّصال، ابن رشد، ص: ٩٦.

(٢) فصل المقال، ابن رشد، ص: ٩٦.

وكلٌّ على حسب ما يفهم من الأقاويل سواء البرهانيَّة أو الجدليَّة أو الخطابيَّة؛ عندها قرَّر ابن رشد: (**وجب أن يكون الشَّرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التَّصديق وأنحاء طرق التَّصوُّر**)[1].

ولابن رشد فلسفته الخاصَّة في طرق التَّعليم وكيفيَّة وقوعها على النَّاس أو التزام النَّاس بها وإقناعهم عن طريقها، ويقسم ابن رشد طرق التَّصديق التي جاءت بها الشَّريعة إلى أربعة أصناف:

الأوَّل: خاصَّة: أي أنَّها يقينيَّة مع كونها خطابيَّة أو جدليَّة، ويكون ذلك لما تكون المقدِّمة مشهورة أو مظنونة، ولكن أُخِذَت أنفسُها لا مثالاتُها، وهذا الصِّنف من الأقاويل الشَّرعيَّة ليس له تأويل، والجاحد له أو المتأوِّل كافر.

الثَّاني: أن تكون المقدِّمات مشهورة أو مظنونة ولكن نتائجها يقينيَّة، وتكون أُخِذَت بمثالاتِها لا بأنفسها، وهذه تقبل التَّأويل.

الثَّالث: أن تكون النَّتائج قصد إنتاجها نفسها، وتكون مقدِّماتها مشهورة أو مظنونة، ولكنَّها لا يعرض أن تكون يقينيَّة كسابقتها، وهذا يقبل التَّأويل في المقدِّمات دون النَّتائج.

الرَّابع: أن تكون المقدِّمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينيَّة، وتكون نتائجها مثالات لما قصد إنتاجه، وهذا يؤوِّله الخواص دون الجمهور[2].

❑ ❑ ❑

(١) فصل المقال، ابن رشد، ص: ١١٦.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ابن رشد، ص: ١١٧.

الفصل الرابع
الخطأ في نسبة الآراء إلي أصحابها في السمعيات

وفيه مبحثان:

* المبحث الأول: المسائل المتعلقة بعالمي الجن والملائكة.

* المبحث الثاني: مسائل المعاد واليوم الآخر.

الفصل الرابع
الخطأ في نسبة الآراء إلي أصحابها في السمعيات

المبحث الأول
المسائل المتعلقة بعالمي الجن والملائكة

الجنُّ من جنَّ الشَّيء، أي: ستره، ومنه سمِّي الجنُّ؛ لاستتارهم واختفائهم عن الأبصار، ومنه الجنين سمِّي لاستتاره في بطن أمِّه كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ﴾[النَّجم: ٣٢][(١)].

وقد ثبت وجود الجنِّ في كثير من النُّصوص القرآنيَّة؛ فقد أخبر الله تعالى عنهم في القرآن الكريم فقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذَّاريات: ٥٦]، وقال: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾[الأحقاف: ٢٩]، وبيَّن في موضع آخر خلقهم من أي شيء فقال: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ۝ وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾[الرَّحمن: ١٤، ١٥].

وقد جاء في السُّنَّة أيضاً أحاديث مختلفة تثبت حقيقة وجود الجنِّ وتخبر عنهم منها:

١ ـ ما رواه البخاري (٢٥٦هـ) عن أبي هريرة عن النَّبيِّ ﷺ قال: (إنَّ عفريتاً

---

(١) انظر: لسان العرب، المصري، ١٣/ ٩٢، المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، ٧/ ٢١٥، المعجم الوسيط، ١/ ١٤٠.

من الجنِّ تفلَّت عليَّ البارحة ـ أو كلمة نحوها ـ ليقطع عليَّ الصَّلاة؛ فأمكنني الله منه؛ فأردت أن أربطه إلى سارية من سواري المسجد حتَّى تصبحوا وتنظروا إليه كلُّكم فذكرت قول أخي سليمان: ﴿رَبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَهَبۡ لِي مُلۡكٗا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِيٓۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡوَهَّابُ﴾[ص: ٣٥][(١)].

٢ ـ ما رواه البخاري (٢٥٦هـ) وفيه: (انطلق رسول الله ﷺ في طائفة من أصحابه عامدين إلى سوق عكاظ، وقد حيل بين الشَّياطين وبين خبر السَّماء، وأرسلت عليهم الشُّهب؛ فرجعت الشَّياطين فقالوا ما لكم؟ ... فهنالك رجعوا إلى قومهم؛ فقالوا: يا قومنا: ﴿إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلرُّشۡدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦۖ وَلَن نُّشۡرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدٗا﴾[الجن: ١، ٢]، وأنزل الله ﷻ على نبيه ﷺ: ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا﴾[الجنُّ: ١][(٢)].

وأمَّا الملائكة فالإيمان بهم هو أحد أصول وأركان الإيمان، وقد ورد الكثير من الآيات والأحاديث التي تكلَّمت عن إثباتهم ووجودهم ومهامهم، منها قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ جَاعِلِ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجۡنِحَةٖ﴾[فاطر: ١]، وقال تعالى: ﴿يَوۡمَ يَرَوۡنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ﴾[الفرقان: ٢٢]، وقال تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوّٗا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ﴾[البقرة: ٩٨].

وأمَّا من السُّنَّة النَّبويَّة؛ فقد أخرج الشَّيخان عن عمر بن الخطَّاب ﵁ حديثاً طويلاً فيه: (فأخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب المساجد، باب الأسير أو الغريم يربط في المسجد، برقم: (٤٤٩)، ١/ ١٧٦.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب التَّفسير، باب تفسير سورة الجنِّ، برقم: (٤٦٣٧)، ٤/ ١٨٧٣.

الآخر وتؤمن بالقدر خيرِهِ وشرِّهِ...)[١].

وجاء في الحديث الذي روته السَّيِّدة عائشة: (خُلقتِ الملائكةُ من نور، وخُلق الجانُّ من مارج من نار، وخلق آدمُ ممَّا وُصِفَ لكم)[٢].

يكون الكلام في هذا المبحث على أمور وعوالم غيبيَّة، دلَّ عليها الشَّرع؛ فقد أخبر الشَّارع الحكيم بوجود عالم للجنِّ، وهم يروننا ولا نراهم، وكذلك دلَّ على وجود عالمٍ للملائكة الكرام الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وقد قسمت هذا المبحث إلى مطلبين: الأوَّل: تكلَّمت فيه على عالم الجنِّ وصحَّة ما نسب إلى الفلاسفة والمعتزلة من إنكارهم لوجود الجنِّ، الثَّاني: تكلَّمت فيه عن عالم الملائكة وصحَّة ما نسب إلى الفلاسفة والمعتزلة أيضاً من إنكارهم لوجود الملائكة.

* * *

*** المطلب الأوَّل ـ عالم الجن:**

الجنُّ في الاصطلاح كما عرَّفهم البيضاوي (٦٨٥هـ) في تفسيره: (**أجسام عاقلة خفيَّة يغلب عليهم النَّاريَّة أو الهوائيَّة وقيل: نوع من الأرواح المجرَّدة، وقيل:**

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب: سؤال جبريل النَّبي ﷺ عن الإيمان والإسلام، برقم: (٥٠)، ١/ ١٩، وأخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب: بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله ﷻ، وبيان الدَّليل على التَّبرِّي ممَّن لا يؤمن بالقدر وإغلاظ القول في حقِّه، برقم: (١)، ١/ ١٢.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الزُّهد والرِّقاق، باب: في أحاديث متفرِّقة، برقم: (٢٩٩٦)، ٤/ ٢٢٩٤.

نفوس بشريَّة مفارقة عن أبدانها)[١].

وعرَّفها الإيجي (٧٥٦هـ) بقوله: (**وهي عند المليِّين أجسام تتشكَّل بأيِّ شكلٍ شاءت)**[٢].

وقد تواترت الأخبار في الإيمان بوجودهم، واعتبرت من المستلزمات الأساسيَّة للإيمان بالله ﷻ، وأنَّ إنكارهم أو الشَّكَّ في وجودهم يستلزم الرِّدَّة والخروج عن الإسلام؛ لأنَّه إنكار ما علم من الدِّين بالضَّرورة وبالخبر اليقيني الوارد في القرآن الكريم والسُّنَّة، وهو مذهب سائر الفرق الإسلاميَّة إلَّا ما نسب إلى الفلاسفة والمعتزلة من إنكارهم لوجود الجنِّ وهو محلُّ بحثنا فسوف أحقِّق هذه النِّسبة وأبيِّن الصَّحيح عنهم[٣].

أولاً ـ موقف الفلاسفة من الجن:

سأتناول رأي اثنين من الفلاسفة بما يتعلَّق بوجود الجنِّ وهم: الفارابي وابن سينا، وأحقِّق هذه النِّسبة عنهم.

نسبة إنكار الجن إلى الفارابي:

نسب إنكار الجن إلى الفارابي الإمامُ الرَّازي فقال: (والحاصل: أنَّ مراتب المفارقات عند الفلاسفة المتأخِّرين كأبي نصر الفارابي وأبي علي بن سينا أربعة... **ولا يعترفون بالجنِّ والشَّياطين)**[٤].

---

(١) أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل، ناصر الدِّين البيضاوي، ٥/ ٣٩٧.

(٢) المواقف، الإيجي، ٢/ ٦٩٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١٩/ ١٠.

(٤) المطالب العالية في العلم الإلهي، الفخر الرَّازي، ٧/ ١١.

وكذلك ابن تيميَّة حيث قال: (وهذا قول متفلسفة اليونان وقول من اتَّبعهم من الملاحدة والإسماعيليَّة وغيرهم من المتفلسفة الإسلاميِّين كالفارابي وابن سينا وغيرهما ومن سلك طريقهم من متكلِّم ومتصوِّف ومتفقِّه... وهذا المذهب من أفسد مذاهب العقلاء كما قد بُسِط الكلام عليه في موضع آخر **فإنَّه مبنيٌّ على إنكار الملائكة وإنكار الجن**)(١).

وقد بيَّن الفارابي رأيه في الجنِّ من خلال سؤال ـ سأله عنه سائل ـ عن معنى الجنِّ وتعريفه وماهيَّته(٢).

وكان جواب الفارابي بأن عرَّف الجنَّ بأنَّه: (**حيٌّ غير ناطق غير مائت**)(٣)، ويبني الفارابي كلامه هذا من خلال القسمة التي قسمها للحي، حيث قسم الحيَّ إلى أربعة أقسام:

الأوَّل: حيٌّ ناطقٌ مائت: وهو الإنسان المعروف عند النَّاس.

الثَّاني: حيٌّ ناطق غير مائت: وهو المَلَكُ.

الثَّالث: حيٌّ غير ناطق مائت: وهو البهيمة.

الرَّابع: حيٌّ غير ناطق غير مائت: وهو الجن(٤).

ثمَّ طرح السَّائل إشكالاً وهو أنَّ الوارد في القرآن الكريم يناقض هذا التَّعريف الذي قرَّره الفارابي فيما يتعلَّق بالجنِّ، وذلك في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ

(١) الجواب الصَّحيح لمن بدَّل دين المسيح، ابن تيميَّة، ٣/ ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٢) انظر: رسالتان فلسفيَّتان، الرِّسالة الثَّانية (جوابات لمسائل سئل عنها)، الفارابي، ص: ٨٠.

(٣) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٨٠.

(٤) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٨٠، ٨١.

﴿نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾[الجن: ١]؛ فكيف تقول وتتكلَّم الجنُّ في الآية وهم غير ناطقين عند الفارابي؟[١].

وأجاب الفارابي عن هذا الإشكال بأنَّه غير مناقض لما قاله في تعريفه للجنِّ، ووجَّه ذلك بأنَّ السَّمع والقول يمكن أن يوجدا للحيِّ من حيث هو حي؛ لأنَّ القول والتَّلفُّظ غير التَّمييز الذي هو النُّطق، وترى كثيراً من البهائم لا قول لها وهي حيَّة، وصوت كلِّ حيٍّ من الأحياء لا يشبه صوت غيره[٢]، وأمَّا قول الفارابي بأنَّ الجنَّ غير ميتين؛ فاستدلَّ عليه بقوله تعالى: ﴿قَالَ أَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۝١٤ قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ﴾[الأعراف: ١٤، ١٥][٣].

وبذلك يتبيَّن بأنَّ الفارابي أثبت وجود الجنِّ ولم يقل بإنكارهم، وإنَّما غاية ما يقوله بأنَّهم غير ناطقين.

نسبة إنكار الجن إلى ابن سينا:

نقل هذا الإنكار عن ابنِ سينا ابنُ قيِّم الجوزيَّة في بدائع الفوائد؛ فقال: (**وأنكرت وجود الجنِّ والشَّياطين... وهذا قول كثير من الفلاسفة الإسلاميِّين وغيرهم... وابن سينا وأتباعه على هذا القول**)[٤].

وقد تكلَّم ابن سينا على الجنِّ في مواضع عديدة من كتبه، وتباينت مواقفه تجاههم؛ فكان له أكثر من رأي في الجنِّ، نستطيع أن نجمعها في رأيين:

(١) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٨١.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٨١.

(٣) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٨١.

(٤) بدائع الفوائد، ابن قيِّم الجوزيَّة، ٢/ ٤٧١.

الرَّأي الأوَّل: إثبات الجن، وجاء هذا الرَّأي في إحدى رسائله التي تسمَّى (رسالة الحدود) حيث عرف الجنِّيَّ بأنَّه: (**حيوان هوائيٌّ ناطقٌ مشف الجرم من** شأنه أن يتشكَّل بأشكالٍ مختلفة)[١].

وأثبت وجود الجنِّ كذلك في قانونه في معرض حديثه في فصل سمَّاه (فصل في المالنخوليا[٢]) حيث قال: (قد رأى بعض الأطباء أنَّ المالنخوليا **قد يقع عن الجن، ونحن لا نبالي من حيث نتعلَّم الطِّبَّ أنَّ ذلك يقع عن الجنِّ أو لا يقع**)[٣].

وقال في موضع آخر أثناء حديثه عن العوارض التي تعرض للإنسان إذا أصيب بالمالنخوليا: (وبعضهم يخاف سقوط السَّماء عليه، وبعضهم يخاف ابتلاع الأرض إيَّاه، **وبعضهم يخاف الجنَّ**...)[٤].

وهذه النُّصوص تثبت صراحة أنَّ ابن سينا مؤمن بوجود الجن، وهو في تعريفه السَّابق للجنِّ يخالف الفارابي في مسألة النُّطق حيث نفاها الفارابي وأثبتها ابن سينا، ولكنَّهما متَّفقان على إثبات أصل وجود الجن، بغضِّ النَّظر عن الأمور الفرعيَّة المتعلِّقة بهذا الأصل من نطقٍ وشفافيَّةٍ وتشكُّلٍ وغيرها.

الرَّأي الثَّاني: إنكار الجن: وقرَّره في رسالة له في تفسير سورة النَّاس عند

---

(١) رسالة الحدود، ص: ٩٠.

(٢) المالنخوليا أو الماليخوليا: هي مصطلح أطلقه العلماء على الأمراض النَّفسيَّة بشكلٍ عام، كالخلط والهوس والخوف من كلِّ شيء، والوسواس، وقد عرَّفها ابن سينا بقوله: (**يقال: مالنخوليا لتغيُّر الظُّنون والفكر عن المجرى الطَّبيعي إلى الفساد وإلى الخوف والرَّداءة**) (القانون في الطِّبِّ، ابن سينا، ص: ٦٥).

(٣) القانون في الطِّب، ابن سينا، ص: ٦٦.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ٦٧.

تفسيره لقوله تعالى: ﴿ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴾[النَّاس: ٤]، حيث فسَّر ﴿ٱلْوَسْوَاسِ﴾ بالقوَّة المتخيِّلة التي تجذب النَّفس إلى المادَّة وعلائقها؛ فهذه القوَّة كما يرى تخنس إلى التَّحرُّك بالعكس، وتجذب النَّفس الإنسانيَّة إلى العكس، ولا شكَّ بأنَّ هذا التَّفسير أقرب إلى الباطنيَّة والغنوصيَّة[١] منه إلى المعنى الشَّرعيِّ المتبادر[٢].

ثمَّ يقرِّر ابن سينا أنَّ الجنَّة والنَّاس في قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [النَّاس: ٦] هما الحواسُّ الظَّاهرة والباطنة[٣]، وهذا التَّفسير من قبل ابن سينا وإن كان يخالف ما عليه جمهور الإسلاميِّين، إلَّا أنَّه لا يمكن الاستنباط منه بأنَّ ابن سينا ينفي وجود الجنِّ ويؤوِّله تأويلاً باطنيًّا لا حسِّيًّا، وذلك أنَّ هذا التَّفسير ورد في هذه السُّورة.

ولابن سينا قول آخر ظاهره يدلُّ عل نفي وجود الجن، وقرَّره في رسالة له تدعى: (رسالة الكرامات والمعجزات) حيث قال: (**وأمَّا وراء ذلك ممَّا يعتقد من أمر الجنِّ**، وأنَّها أجسام لطيفة تتشكَّل بأشكالٍ مختلفة؛ **فقول لا محصول له**؛ فليس الجنُّ إلَّا بعض هذه الأشباح المتمثِّلة في الباطن، إمَّا للكهنة على اختلاف أصنافهم

---

(١) الغنوصيَّة: Gnosticism مذهب العرفان أي: الإيمان بإمكانيَّة تحصيل العلم الدِّيني بواسطة الإشراق الرُّوحي، وأنَّ السَّعادة هي تحصيل تلك المعرفة، وأنَّها لا تتمُّ إلَّا بنبذ عالم المادَّة؛ لأنَّه شرٌّ، وبالرِّياضيَّات الرُّوحيَّة، وفي التُّراث العربي الإسلامي، تستخدم كلمة عرفان عند المتصوِّفين لتدلُّ على نوع أسمى من المعرفة يلقى في القلب في صورة كشف أو إلهام. (المعجم الفلسفي، مصطلح: غنوص، ١٣٣).

(٢) تفسير سورة النَّاس، ابن سينا، ص: ١٢٤.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ١٢٥.

من السَّحرة المطلسمين، أو لضعفاء العقول)[١].

والإشكال في قوله: (بالباطن)؛ فإنَّه إن أراد به أنَّ الجنَّ هم أمر نفسيٌّ فهم كلامه على أنَّه نفي لوجود الجن، وإن أراد به أن ينفي تأثير الجنِّ في الطَّلْسَمات والنِّيرنجات فهم كلامه بأنَّه يثبت الجن، ولكن ليس لهم تأثير من خلال السِّحر والطَّلسمات، ورأيي أنَّ التَّوجيه الثَّاني ـ الذي يرى أنَّ مقصده من كلمة (الباطن) هو نفي تأثير الجنِّ في السِّحر ـ أقوى من الأوَّل، يدلُّ على ذلك قوله: (إمَّا للكهنة... أو لضعفاء العقول)؛ فالمتأمِّل لهذه الجملة يتثبَّت من أنَّ ابن سينا يرى أنَّ الجنَّ في عرف الكهنة والسَّحرة وضعفاء العقول ليسوا إلَّا أشباحاً يؤثِّرون في أنفسهم، وأنَّهم في الحقيقة ليس لهم أي تأثير في مجال السِّحر والطَّلسمات، ويؤكِّده أنَّ ابن سينا يقول بأنَّ السِّحر هو عبارة عن آثار نفسانيَّة وانفعالات تابعة للتَّصوُّرات المجرَّدة من غير واسطة أمر طبيعي[٢]، وكأنَّ ابن سينا ينفي أن يكون للجنِّ تأثير من خلال السِّحر والطَّلسمات والنِّيرنجات.

يقول ابن سينا: (فأمَّا ما يستعمل من الدَّخن والبخورات والرُّقى وغير ذلك من الأفعال؛ ليتراءى لهم أشخاص يعتقدونها الجن... **فهو من قبيل الاطِّلاع على الغيب بسبب ربط الوهم**)[٣].

وأمَّا التَّفسير الأوَّل حيث فسَّر قوله تعالى: ﴿ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴾ [النَّاس: ٤] بأنَّ الوسواس: هو القوَّة المتخيِّلة التي تجذب النَّفس إلى المعاصي، والتَّفسير

---

(١) رسالة في بيان المعجزات والكرامات، ص: ٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٢٣٩.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٢٣٩.

الثَّاني حيث فسّر قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾[النَّاس: ٦] بأنَّها الحواس الظَّاهرة والباطنة؛ فليس في كليهما ما يدلُّ على نفي ابن سينا للجنِّ من أصله، وإنَّما غاية ما يدلُّ عليه هو أنَّه فسَّر الجنَّ في هاتين الآيتين بتفسير معنوي باطني، وليس حسِّيَّاً؛ فنستطيع أن نقول بأنَّ رأي ابن سينا هو إثبات الجنِّ، ولكنَّه يرى أنَّ قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾، وقوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ﴾[الناس: ٤] ليس تفسيرهما الجن المعروف.

ولذلك فالرَّاجح أنَّ ابن سينا يثبت وجود الجن.

ثانياً ـ موقف المتكلمين من الجن:

ونتكلم عن موقف أئمة المتكلمين من الجن والشياطين بين الإنكار والإثبات.

نسبة إنكار الجن إلى المعتزلة:

وقد نسب العديد من العلماء ذلك إليهم ولكن منهم من عَمَّ به كلَّ المعتزلة، ومنهم من عَمَّ به إلى معظم المعتزلة؛ فممَّن عَمَّ به إلى معظمهم الإمام الجويني (٤٧٨هـ) في الإرشاد، ووافقه القرطبي (٦٧١هـ) في تفسيره، والقرَّافي(٦٨٤هـ)[1] في الذَّخيرة، وابن عرفة(٨٠٣هـ)[2] في تفسيره، وكذلك ابن حجر الهيتمي (٩٧٤هـ) في الفتاوى الحديثيَّة[3].

---

(١) أحمد بن إدريس بن عبد الرَّحمن، القرَّافي، (ت: ٦٨٤هـ)، فقيه أصولي مفسِّر، ولد بمصر، من تصانيفه: (الذَّخيرة في أصول الفقه)، و(شرح التَّهذيب). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٣/ ١٧٢).

(٢) محمَّد بن محمَّد، ابن عرفة المالكي، (ت: ٨٠٣هـ)، إمام تونس وعالمها وخطيبها، له: (المختصر الكبير)، و(المبسوط). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٢/ ٢٨٩).

(٣) الإرشاد، الجويني، ص: ٣٢٣، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٢/ ٥٠، الذَّخيرة في =

هذا ما نقله بعض العلماء عن المعتزلة، ولابدَّ من بيان مذهب المعتزلة كما هو في كتبهم، وسوف أنقل نصوصاً من كتب المعتزلة أبيِّن فيها أنَّ هذا النَّقل عن المعتزلة إنَّما هو خطأ محض، وعدم تثبُّت في نقل المذهب كما هو في كتب المذهب نفسه ومن علمائه، ولابدَّ من تدعيم هذا النَّقل بأقوال المحقِّقين من علماء المذاهب؛ فأبدأ من كتب المعتزلة أنفسهم والنَّقل عنها في جهتين:

الجهة الأولى: الكلام الصَّريح الظَّاهر عن وجود الجنِّ والشَّياطين وإثباته بالأدلَّة، ومن هذه النُّصوص قول القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ): (**اعلم أنَّ الدَّليل على إثبات وجود الجنِّ السَّمع دون العقل**، وذلك أنَّه لا طريق للعقل إلى إثبات أجسام غائبة؛ لأنَّ الشَّيء لا يدلُّ على غيره من غير أن يكون بينهما تعلُّق كتعلُّق الفعل بالفاعل وتعلُّق الأعراض بالمحال... ولا يعلم إثبات الجنِّ باضطرار، ألا ترى أنَّ العقلاء المكلَّفين قد اختلفوا؛ فمنهم من يصدِّق كون الجن، ومنهم من كذَّب ذلك من الفلاسفة والباطنيَّة، وإن كانوا عقلاء بالغين مأمورين منهيِّين، ولو علم ذلك باضطرار لما جاز أن يختلفوا في ذلك، بل لم يجز أن يشكُّوا فيه لو شكَّكهم فيه مشكِّك... وفي اختلافهم في إثبات الجنِّ والأمر على ما هو عليه دلالة على أنَّه لا يجوز أن يعلم إثبات الجنِّ ضرورة)[(١)].

ثمَّ قال: (**والذي يدلُّ على إثباتهم آي كثير في القرآن يغني شهرتها عن ذكرها،**

= الفقه المالكي، القرَّافي، ١٣/ ٢٧١، تفسير ابن عرفة، ٢/ ٧٦٧، الفتاوى الحديثيَّة، ابن حجر الهيتمي، ١/ ١٢٣.

(١) نقل هذا القول من كتاب للقاضي عبد الجبَّار الإمام الشِّبلي في كتابه آكام المرجان في أحكام الجان، ١/ ٢٠.

وأجمع أهل التَّأويل على ما يذهب إليه من إثباتهم بظاهرها، ويدلُّ أيضاً على إثباتهم ما علمناه باضطرار من أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يتديَّن بإثباتهم، وما روي عنه في ذلك من الأخبار والسُّنن الدَّالة على إثباتهم أشهرُ من أن يُشتغَلَ بذكرها)[١].

الجهة الثَّانية: الكلام عن الجنِّ والشَّياطين في معرض الحديث عن بعض المسائل، وهو أكثر من أن يحصى ولمختلف أئمَّة المعتزلة ومنها: قول الزَّمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[البقرة: ٣٤]: (**من جنس كفرة الجنِّ وشياطينهم، فلذلك أبى واستكبر كقوله: ﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾** [الكهف: ٥٠][٢]، وقوله في تفسير قوله تعالى: ﴿**شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ**﴾[الأنعام: ١١٢]، وقوله: (﴿**يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ**﴾ **يوسوس شياطين الجنِّ إلى شياطين الإنس، وكذلك بعض الجنِّ إلى بعض، وبعض الإنس إلى بعض**)[٣].

وكذلك قوله في الفائق: (**والخبائث جمع خبيثة؛ فالمراد: شياطين الجنِّ والإنس ذكرانهم وإناثهم**)[٤].

ومنها قول القاضي عبد الجبَّار عند حديثه عن أنَّ أصل الجنِّ من النَّار: (**الدَّليل على هذا السَّمع دون العقل، وذلك لأنَّ الجواهر كلها قد دلَّ الدَّليل على أنَّها متماثلة**)[٥]، وقوله عن قول البعض: إنَّهم أجسام رقيقة بسيطة: (**وذلك عندنا جائز**

---

(١) نقل هذا القول أيضاً الإمام الشِّبلي في كتابه آكام المرجان في أحكام الجان، ١/ ٢٠.

(٢) الكشَّاف، الزَّمخشري، ١/ ٨١.

(٣) المرجع السَّابق، ٢/ ١٦١.

(٤) الفائق في غريب الحديث، الزَّمخشري، ص: ٣٤٨.

(٥) نقل هذا القول أيضاً الإمام الشِّبلي في كتابه آكام المرجان في أحكام الجان، ١/ ٢٩.

غير ممتنع إن ثبت به سمع، ولا سمع نعلمه في ذلك)[١].

هذا بعض ما نقله علماء المعتزلـة في كتبهم، وننقل الآن أقوال المحقِّقين من خصوم المعتزلـة الذين بيَّنوا خطأ هذه النِّسبـة إليهم، ومنهم ابن تيميَّـة (٧٢٨هـ) حيث قال: (كما يوجد في طوائف المسلمين الغالطون كالجهميَّة والمعتزلة من ينكر ذلك، **وإن كان جمهور الطَّائفة وأئمَّتها مقرِّين بذلك)**[٢].

ومنهم الخازن علاء الدِّين البغدادي (٧٤١هـ)[٣]؛ فقد نقل إجماع أهل الملل على إثبات الجنِّ؛ فقال: (وأمَّا جمهـور أرباب الملل وهم أتباع الرُّسـل والشَّـرائع؛ **فقد اعترفوا بوجود الجن)**[٤].

ومنهم بدر الدِّين الشِّبلي (٧٦٩هـ)[٥] في كتابه (آكام المرجان في أحكام الجان) حيث قال: (فصل: ولم ينكر الجنَّ إلَّا شرذمة قليلة من جهَّال الفلاسفـة والأطباء ونحوهـم، **وأمَّا أكابر القـوم؛ فالمأثور عنهم إمَّا الإقرار بهم، وإمَّا أن يحكى عنهم في ذلك قول)**[٦].

---

(١) المرجع السَّابق، ١/ ٣٤.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١٩/ ١٠، وكلمة (ذلك) تعود إلى وجود الجن.

(٣) علي بن محمَّد، علاء الدِّين الخازن، (ت: ٧٤١هـ)، عالم بالتَّفسير والحديث والفقه الشَّافعي، ولد ببغداد ومات في حلب، له: (لباب التَّأويل في معاني التَّنزيل). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٠/ ٣٩٤).

(٤) لباب التَّأويل في معاني التَّنزيل، الخازن، ٧/ ١٥٧.

(٥) محمَّد بن عبد الله، بدر الدِّين الشِّبلي، (ت: ٧٦٩هـ)، من فقهاء الحنفيَّة، ولد بدمشق، رحل إلى القاهرة، له: (محاسن الوسائل إلى معرفة الأوائل)، و(تثقيف الألسنة). (انظر: الوافي بالوفيَّات، ٣/ ٢٩٨).

(٦) آكام المرجان في أحكام الجان، الشِّبلي، ١/ ٢٠.

ومنهم المقبلي (١١٠٨هـ) في العلم الشَّامخ حيث قال: (بل نعلم بالضَّرورة نحن وكلُّ من ينسب إلى العلم كهذين الإمامين ـ يقصد الجويني والسُّبكي ـ بطلان هذا النَّقل بأحد أمرين: **أحدهما: كتب المعتزلة؛ فإنَّها مشحونة بذكر الجنِّ وأحكامهم**)[١]، وقد ذكر ابن تيميَّة عن الجبَّائي وطائفة من المعتزلة أنَّهم ينكرون دخول الجنِّ في بدن المصروع، ولم ينكروا وجود الجن[٢].

وبذلك يتبيَّن أنَّ المعتزلة لا ينكرون أصل وجود الجنِّ كما بيَّنت النُّصوص السَّابقة وكما ينقل عنهم كبار العلماء، وهذا النَّقل لا يصح عنهم.

نسبة تعلم السحر إلى الإمام الرازي:

نسب إلى الإمام الرَّازي أنَّه تعلَّم السِّحر، وينسب إليه عدَّة كتب في السِّحر[٣]، وقد تكلَّم الإمام الرَّازي عن السِّحر في كتبه المشهورة والثَّابتة يقيناً عنه، وقد أبدى رأيه في مسألة تعلُّم السِّحر؛ فبيَّن أنَّ تعلُّم السِّحر غير قبيح ولا محظور، ونقل اتِّفاق المحقِّقين على ذلك لأنَّ العلم شريف لذاته، ولأنَّ السِّحر يجب أن يعلم للتَّفريق بينه وبين المعجز، والعلمُ بكونِ المعجزِ معجزاً واجبٌ، وما يتوقَّف على الواجب فهو واجب، وبذلك يكون العلم بالسِّحر واجباً[٤].

وقرَّر الرَّازي وجوب تعلُّم السِّحر في كتابه: (المطالب العالية) مبيِّناً صعوبة هذا العلم ومشقَّة إتقانه، ولكنَّه قرَّر أنَّ (**العقلاء اتَّفقوا على أنَّ ما لا يدرك جلُّه**

---

(١) العلم الشَّامخ، المقبلي، ص: ٦٤٣.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٤/ ١٨٢.

(٣) انظر: الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة، الزُّركان، ص: ٥٢.

(٤) انظر: تفسير الرَّازي (مفاتيح الغيب)، ٣/ ١٩٤.

لا يترك كلُّه)، والاستقراء دلَّ ـ بحسب رأي الرَّازي ـ على حصول النَّفع العظيم منه(١).

بل يقرِّر الرَّازي بأنَّ علم السِّحر من أعلى العلوم وأفضلها؛ فيرى أنَّ هذا العلم يوجب على متعلِّمـه الخروج من حدِّ الإنسانيَّة إلى عالم الفلكيَّة، والكمال في كلِّ شـيءٍ غريب، لا سيَّما في أكمل الكمالات وأعلى الدَّرجـات، وينصح الرَّازي المشتغل بهذا العلم إن لم يحصِّل منه شيئاً؛ ألّا يجعل ذلك دليلاً على بطلانه؛ فالحرف والصَّنائع الخسيسة يتعب الإنسان في تعلُّمها سنين طويلـة وقد لا يتعلَّمها بشكل كامل(٢).

هذا بالنِّسبة لرأي الرَّازي النَّظري الموجود في كتبـه حول السِّحر وتعلُّمـه، والسُّـؤال: هـل مارس الرَّازي السِّحر فعليّاً أم أنَّـه تعلَّمه نظريّاً؟، وأجاب محمَّد صالح الزُّركان عن هذا السُّؤال بأنَّ الإمام الرَّازي قد أشار في كتابه: (السِّرِّ المكتوم في مخاطبة الشَّمس والقمر والنُّجوم) إلى أنَّه مارس أحد طرق السِّحر مئة مرَّة فلم يجدها إلَّا صحيحة، ونقل الزُّركان نصَّ الرَّازي في كتابه، وهو:

(الطَّريق الثَّـامن ـ نسخـة قويَّـة مجريـة تعقد اللِّسـان وتزعـزع المحبَّـة في القلب، قال مصنِّف الكتاب رضي الله عنه: جرَّبتها مائة مرَّة فما رأيت إلَّا الإصابة،

---

(١) انظر: المطالب العالية، ٨/ ١٥٨.

(٢) انظر: المطالب العالية، ٨/ ١٦٣، الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة، الزركان، ص: ٥٣، لابدَّ من الإشارة إلى أنَّ محمَّد صالح الزُّركان قد انتقد الرَّازي في رأيه هذا أشد الانتقاد، ووصفه بالغلو والضَّعف، وبأنَّه اهتمَّ بالسِّحر عن العلوم المفيدة، ولم يحمده على حسن ترتيبه لكتابه، وتأسَّف الزُّركان حيث قال بأنَّ الرَّازي قـد مات بعـد كلامـه هذا بعدة أشهر!! ونحن نؤيِّد الزُّركان في كلِّ ما قاله، فهل نترك التوكُّل على الله تعالى ونلوذ بالنُّجوم والطَّلسمات والكواكب!!.

بسم الله الرَّحمن الرَّحيم، وقفوهم إنَّهم مسؤولون، ...)[١].

وقد نسب الزُّركان هذا النَّصَّ في الحاشية إلى نسخة مخطوطة للكتاب في مكتبة الأوقاف في حلب (الأحمديَّة ١٣٤١)، وقد رجعت إلى نسخة المطبعة الحجريَّة في القاهرة؛ فلم أجد النَّصَّ فيها، فكأنَّه اختلاف نسخ، أو أنَّ الزُّركان وهم في المخطوطة؛ فنقله عن شرح من شروح الكتاب؛ وقد وجدت هذا النَّصَّ في شرح الكتاب للكشناوي (١١٥٤هـ)[٢] والمسمَّى: (الدُّرُّ المنظوم وخلاصة السِّرِّ المكنون)، ولكن النَّصَّ وجدته هكذا:

(الطَّريق الثَّاني عشر: وهي نسخة قويَّة مجرَّبة لعقد اللِّسان وتوزع المحبَّة في القلب، قال صاحب الشَّامل: جرَّبتها مائة مرَّة فما رأيت إلَّا الإصابة، فإذا أردت ذلك فاكتب ما يأتي في قرطاس أو غيره، ثمَّ ادفن النُّسخة في حفرة في دار المعقود إليه إن أمكن وهو أولى، وإلَّا ففي دار المعقود له، وبعد الدَّفن والتَّلبيس يوضع عليه ثقيل من حجر أو غيره، وهكذا تكتبه: بسم الله الرَّحمن الرَّحيم...)[٣].

ثمَّ يختلف الكلام كثيراً بعد البسملة ولم أنقله لطوله وكثرة طلاسمه، ولكن محل الشَّاهد في الموازنة بين النَّصَّين هو القول في النَّصِّ الأوَّل: **(قال مصنِّف الكتاب)**، والقول في الثَّاني: **(قال صاحب الشَّامل)**، وكأنَّ الكلام للكشناوي لا للرَّازي، وخاصة أنِّي لم أجد النَّصَّ الذي نقله الزُّركان في نسخة القاهرة، بل الباب الذي

---

(١) انظر: الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة، الزُّركان، ٥٣.

(٢) محمَّد بن محمَّد الفلاني، الكشناوي، (ت: ١١٥٤هـ)، جاور مكَّة، وتوفِّي بالقاهرة، ألَّف في عدَّة علوم، من كتبه: (بهجة الآفاق وإيضاح اللَّبس)، و(إزالة العبوس عن وجه منح القدوس في المنطق). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١١/ ٢٥٨).

(٣) انظر: الدُّرُّ المنظوم وخلاصة السِّرِّ المكنون، الكشناوي، ٢/ ٩١، ٩٢.

نقل الزُّركان منه كلام الرَّازي في الطَّريق الخامس ولا نعرف من أي باب من الكتاب، وذكره الكشناوي في الطَّريق الثَّاني عشر من الباب السَّادس، والخلاصة أنَّنا نستطيع أن نثبت تعلُّم الرَّازي للسِّحر واهتمامه به وتأليفه كتباً فيه، ونتوقَّف في أنَّه مارسه فعلاً، وإن كان الزُّركان قد رجَّح ممارسته.

* * *

*** المطلب الثَّاني ـ عالم الملائكة:**

تعرَّف الملائكة بأنَّهم: (**كائناتٌ نورانيَّة لا يأكلون ولا يشربون ولا يتزوَّجون، خلقوا للعبادة، يسبِّحون اللَّيل والنَّهار لا يفترون، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، لا يوصفون بذكورة ولا أنوثة**)(١).

ويوجد الكثير من الملائكة وعددهم لا يحصى ولا يعد، وقد دلَّ القرآن على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[المدَّثِّر: ٣١]، ولكن ذكر الله تعالى بعضاً منهم بأسمائهم ومهامهم في القرآن الكريم، ومنهم:

أوَّلاً: جبريل: وجاء في قوله: ﴿قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[البقرة: ٩٧].

ثانياً: ميكائيل: وجاء في قوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾[البقرة: ٩٨].

ثالثاً: مالك: وهو خازن النار، وذكر في قوله تعالى: ﴿وَنَادَوْا۟ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾[الزُّخرف: ٧٧].

رابعاً: هاروت وماروت: قال تعالى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ﴾[البقرة: ١٠٢].

---

(١) انظر: معالم العقيدة الإسلاميَّة، محمود عبد الرَّحمن عبد المنعم، ص: ٦٨.

وغير هؤلاء الكثير من أسماء الملائكة التي وردت في السُّنَّة النَّبويَّة كمنكر ونكير، ورضوان خازن الجنَّة، وملك الموت، وحملة العرش، ورقيب وعتيد على قول بعض العلماء[١].

وقد نسب إلى الفارابي وابن سينا إنكار الملائكة بعضُ العلماء؛ ومنهم ابن تيميَّة حيث قال: (وهذا قول متفلسفة اليونان وقول من اتَّبعهم من الملاحدة والإسماعيليَّة وغيرهم من المتفلسفة الإسلاميِّين كالفارابي وابن سينا وغيرهما ومن سلك طريقهم من متكلِّم ومتصوِّف ومتفقِّه... وهذا المذهب من أفسد مذاهب العقلاء كما قد بُسِط الكلام عليه في موضع آخر **فإنَّه مبنيٌّ على إنكار الملائكة وإنكار الجن**)[٢].

ومنهم أيضاً ابن قيِّم الجوزيَّة: (**وأمَّا الإيمان بالملائكة فهم لا يعرفون الملائكة، ولا يؤمنون بهم، وإنَّما الملائكة عندهم ما يتصوَّره النَّبيُّ بزعمهم في نفسه من أشكالٍ نورانيَّة، هي العقول عندهم**)[٣].

أولاً ـ نسبة إنكار الملائكة إلى الفارابي:

اتُّهم الفارابي بتهمة إنكاره للملائكة، والصَّحيح أنَّ هذه النِّسبة غير صحيحة أبداً؛ لأنَّ الفارابي تكلَّم كثيراً عن الملائكة في كتبه، وقرَّر إثباتهم في كثير من المواضع، نافياً صحَّة هذه النِّسبة التي نسبت إليه، حتَّى أنَّه خصَّص في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) فصلاً خاصَّاً تكلَّم فيه عن الوحي ورؤية الملك[٤]، وكذلك فعل في

---

(١) انظر: عالم الملائكة الأبرار، عمر سليمان الأشقر، ص: ١٧، ١٨.

(٢) الجواب الصَّحيح لمن بدَّل دين المسيح، ابن تيميَّة، ٣/ ٢٢٥، ٢٢٦.

(٣) إغاثة اللَّهفان من مصائد الشَّيطان، ابن قيِّم الجوزيَّة، ٢/ ٢٦١.

(٤) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص: ١١٤.

فصوله ومبادئه على آراء أهل المدينة حيث قال:

(الفصل الثَّاني: ذكر الموجودات التي ينبغي أن توضع **روحانيِّين وملائكة في الملَّة الفاضلة**، أي موجودات هي؟ وما جواهرها؟ وبماذا رتبة كلٍّ واحد منها على الآخر؟... **وبوساطة مَنْ مِنَ الملائكة يوحي الله تعالى إلى الإنسان الذي سبيله أن يوحى إليه**)(١).

إضافة إلى ذلك فقد أثبت في بقيَّة كتبه وجود الملائكة؛ فقد سُئِلَ عن هاروت وماروت؛ فقال: (**ملكان معلَّقان في غار بابل**... ويرجعان باللَّيل إلى السَّماء على طباع الملائكة)(٢)، وهذا النَّصُّ يثبت أنَّ الفارابي من المؤمنين بوجود الملائكة.

وكذلك قال في الملَّة أثناء حديثه عن ترتيب الأفعال: (وأمَّا الأفعال؛ فأوَّلها: الأفعال والأقاويل التي يعظِّم الله بها ويمجِّد، ثمَّ التي يعظِّم بها **الرُّوحانيُّون والملائكة**)(٣)، وفي أحد الأدعية للفارابي يقول: (**واجعل الملائكة** بدلاً من عالم الطَّبيعة أنسي)(٤)، ثمَّ إنَّ الفارابي عندما قسم الحيَّ إلى أربعة أقسام جعل أحد الأقسام هو الحيُّ النَّاطق غير المائت ومثَّل له بالملائكة(٥).

وبذلك يتبيَّن بأنَّ قولَ من نسب إلى الفارابي إنكار وجود الملائكة، أو أنه يؤوِّلهم تأويلاً يخرجهم عن المحسوس غيرُ صحيح ولا دقيق، بل الفارابي يثبت وجود الملائكة، والنُّصوص التي نقلناها عنه نصوص صحيحة واضحة، تثبت

(١) فصول ومبادئ أهل المدينة الفاضلة، الفارابي، ص: ٨٢.

(٢) الأسئلة اللَّامعة والأجوبة الجامعة، الفارابي، ص: ١١٠.

(٣) الملَّة، الفارابي، ص: ٤٦.

(٤) دعاء عظيم، الفارابي، ص: ٩٠.

(٥) انظر: رسالتان فلسفيَّتان، الرِّسالة الثَّانية (جوابات لمسائل سئل عنها)، الفارابي، ص: ٨٠، ٨١.

ما ذكرناه، ولكن المؤاخذة على الفارابي قد تكون في كلامه عن ظاهرة الوحي وكيفيَّة تأويلها وهذه لا علاقة لها بموضع البحث وهو إثبات الملائكة.

ثانياً ـ نسبة إنكار الملائكة إلى ابن سينا:

وموقف ابن سينا لا يختلف عن موقف الفارابي من الملائكة ووجودهم؛ فابن سينا له رسالة خاصَّة سمَّاها: (رسالة في الملائكة) تحدَّث فيها عن الملائكة وأقسامهم ومهامهم، وحتَّى يتبيَّن رأي ابن سينا ونظريَّته في الملائكة؛ فقد عرَّف ابن سينا الملك بأنَّه؛ (**جوهرٌ بسيطٌ ذو حياةٍ ونطقٍ عقليٍّ غير مائت** وهو واسطة بين الباري ﷻ والأجسام الأرضيَّة؛ فمنه عقلي، ومنه نفسي، ومنه جسماني)[1].

وقد قسم ابن سينا الملائكة إلى أقسام منها:

أوَّلاً: الكروبيُّون: وهم الغامرون لعَرَصَات التِّيه الأعلى، وهم الملائكة المقرَّبون والأرواح المبرَّؤون، والكاتبون الذين يكتبون بقلم القدس كتاباً مشهوداً، ومن هؤلاء كما ذكر ابن سينا: وجه القدس ويمن القدس وملك القدس وشرف القدس وبأس القدس وسناء القدس وثقف القدس وروع القدس وعبد القدس، ولكلٍّ من هؤلاء المذكورين حزب من الملائكة[2].

ثانياً: الآخرون: وهم الملائكة العالمون، وهم حملة العرش والكرسي، وعمَّار السَّموات، ومن هؤلاء كما ذكر ابن سينا: وجه العزَّة وملكها ويمنها وشرفها وبأسها وسناها وثقفها وروحها، ولكلٍّ من هؤلاء حزب أيضاً لا يحصرون عددا[3].

ويؤكِّد ابن سينا بأنَّ وجود الملائكة من الأمور التي جاءت بها الشَّرائع؛ فقال:

---

(١) رسالة في الحدود، ابن سينا، ص: ٨٩.

(٢) رسالة في الملائكة، ابن سينا، ص: ٢٩٢.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٢٩٢.

(وأمَّا المقدار الذي يخوض فيه الكلام الشَّرعي من أمر المبادئ؛ فالدَّعوة المجملة إلى وجود الصَّانع وصفاته ووحدانيَّته وحكمته وعدله وبراءته عن صفات الملحقين به النَّقص ووجود الملائكة... وتصوير الملائكة في أحسن صورة يتخيَّلها الجمهور)[١].

وقد ذكر ابن تيميَّة بأنَّ ابن سينا وأتباعه كانوا يردُّون على المعطِّلة والدَّهريِّين عندما أنكروا وجود الملائكة[٢].

وبذلك يتبيَّن لنا بأنَّ ابن سينا أيضاً من المؤمنين بوجود الملائكة، وأنَّه ليس من المنكرين لهم.

ثالثاً: نسبة الإجماع بتفضيل خواص الملائكة على أولياء البشر

نقل هذا الإجماع التَّفتازاني حيث قال: **(أما تفضيل رسل الملائكة على عامَّة البشر؛ فبالإجماع، بل بالضَّرورة)**[٣].

وهذه الدَّعوى غير صحيحة، بل وجد من نقضها، إذ إنَّ القول الرَّاجح عند أكثر الحنابلة على أنَّ أولياء البشر أفضل من خواصِّ الملائكة، ولم يخالفهم إلَّا ابن عقيل[٤].

* * *

(١) رسالة في أضحويَّة المعاد، ابن سينا، ص: ٥٩.

(٢) قال ابن تيميَّة: **(منهم من أنكر مالا يحسه عموم النَّاس في الدُّنيا حتَّى أنكر الملائكة والجنَّ** بل وجحد ربَّ العالمين ﷻ فهؤلاء هم الكفَّار الدَّهريَّة المعطِّلة المحضة، وابن سينا وأمثاله يردُّون على هؤلاء لكن يردون عليهم أحياناً بحجج فاسدة) (درء تعارض العقل والنَّقل، ابن تيميَّة، ٣/ ١٥٣).

(٣) شرح العقيدة النسفية، ص: ١١٢.

(٤) انظر: لوامع الأنوار البهية، ٢/ ٤٠٠.

المبحث الثاني
مسائل المعاد واليوم الآخر

وهذه المسألـة ـ مسألةُ المعادِ ـ هي من المسـائل العويصـة التي خاض فيها أهل الفلسفـة وعلم الكلام، وقـد اتَّفق الإسلاميُّون على إثبات المعاد كأصل ولم ينكره إلَّا الملاحدة، إلَّا أنَّه وقع بعض الاختلاف بين الإسلاميِّين في كيفيَّة المعاد، وهل يقع على الجسد والنَّفس معاً أم على النَّفس وحدها؟ فذهب الجمهور إلى أنَّها تقع على النَّفس والجسم معاً، بينما ذهب البعض الآخر إلى أنَّ المعاد يقع على النَّفس فقط دون البدن، وينسب هذا القول إلى الفلاسفة الإلهيِّين كالفارابي وابن سينا وابن رشد واشتهر عنهم، وهو أحـد المسـائل التي كفَّرهم بها الإمام الغزالي رحمه الله.

قال الغزالي في التَّهافت: (**تكفيرهم لا بدَّ منه في ثلاث مسائل... والثَّالثة في إنكارهم بعث الأجساد وحشرها**)[1].

وقـال السُّـهروردي: (**وقـد تحقَّق القـول بتكفير القائلين المنكـرين لحشـر الأجساد**)[2].

وأتكلَّم في هذا المبحث في مسائل مشكلة؛ فقد قسمت المبحث إلى مطلبين: الأوَّل في مسائل المعاد والبرزخ وتحقيق نسبـة إنكار بعض مسائلـه إلى الفلاسفـة

---

(١) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص: ١٤٨.

(٢) كشف الفضائح اليونانيَّة ورشف النَّصائح الإيمانيَّة، عمر بن محمَّد السُّهروردي، ص: ١٥١.

والمعتزلة والثَّاني في اليوم الآخر وأحداثه وأتحدَّث فيه عن بعض مسائل اليوم الآخر من حساب وغيره.

* * *

*** المطلب الأوَّل ـ مسائل المعاد والبرزخ:**

أتكلَّم عن عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ونسبة إنكارهما إلى المعتزلة، ثمَّ أقوم من خلال هذا المطلب ببيان القول الصَّحيح عن الفلاسفة الإلهيِّين وهم: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وبيان أنَّ نسبة إنكار المعاد الجسماني أو النَّفساني إليهم ليست دقيقة، ثمَّ أبيِّن القول الصَّحيح عنهم ووجهات نظرهم من كتبهم هم.

أولاً ـ عذاب القبر:

الإيمان بعذاب القبر ونعيمه ممَّا وردت به النُّصوص من الكتاب والسُّنَّة وفيها أنَّ القبر هو أوَّل منازل الآخرة، وأنَّه روضة من رياض الجنَّة أو حفرة من حفر النَّار، وقد اتَّفق سلف الأمَّة من الصَّحابة والتَّابعين على الإيمان بهذه النُّصوص، وسوف أذكر أدلَّتهم على ذلك من القرآن والسُّنَّة، ثمَّ أنقل أقوال بعض منهم وأقوال بعض العلماء على ذلك:

استُدِلَّ على إثبات عذاب القبر من القرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة:

أدلَّته من القرآن الكريم: استُدِلَّ بعدَّة آيات منها: قوله تعالى: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ ﴾[إبراهيم: ٢٧]، وقد فسَّرها الحديث الذي رواه البخاري (٢٥٦هـ) عن النَّبيِّ ﷺ قال: (إذا أُقعد المؤمن في قبره أتي، ثمَّ شهد ألَّا إله إلَّا الله، وأنَّ محمَّداً رسول الله؛ فذلك قوله: ﴿ يُثَبِّتُ

ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ ﴾[إبراهيم: ٢٧]، نزلت في عذاب القبر)[١]، وقوله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾[غافر: ٤٦]؛ فقد فسَّرها أكثر العلماء بأنَّ المقصود عذاب القبر.

أدلَّته من السُّنَّة المطهَّرة: استُدِلَّ على إثبات عذاب القبر من السُّنَّة بعدَّة أحاديث منها:

ما رواه البخاري (٢٥٦هـ) ومسلم (٢٦١هـ) عن أنس بن مالك ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: (إنَّ العبد إذا وضع في قبره وتولَّى أصحابه... وإنَّه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه...)[٢]، واستدلُّوا أيضاً بما رواه البخاري (٢٥٦هـ) عن عائشة (٥٨هـ) ﷺ أنَّ يهوديَّة دخلت عليها؛ فذكرت عذاب القبر؛ فقالت لها: أعاذك الله من عذاب القبر؛ فسألت عائشة رسول الله ﷺ عن عذاب القبر، قال: نعم عذاب القبر حق، قالت عائشة: فما رأيت رسول الله ﷺ بعد ذلك صلَّى صلاة إلَّا تعوَّذ من عذاب القبر[٣].

نسبة إنكار عذاب القبر إلى المعتزلة:

نسب إلى المعتزلة إنكارهم لعذاب القبر ومخالفتهم لإجماع الأمَّة على الإيمان

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، برقم: (١٣٠٣)، ١/ ٤٦١.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، برقم: (١٣٠٨)، ١/ ٤٦٢، ومسلم في كتاب الجنَّة وصفة نعيمها وأهلها، باب عرض مقعد الميت من الجنَّة أو النَّار عليه وإثبات عذاب القبر والتَّعوُّذ منه، برقم: (٢٨٧٠)، ٤/ ٢٠٠٠.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الكسوف، باب التَّعوُّذ من عذاب القبر في الكسوف، برقم: (١٠٠٢)، ١/ ٣٥٦.

به، وسوف أذكر من نسب إليهم ذلك، ثمَّ أنقل موقف أئمَّة المعتزلة أنفسهم ممَّا نقل عنهم، وأبيِّن مدى صحَّة هذا النَّقل.

نقل العديد من العلماء المتقدِّمين منهم والمتأخِّرين هذا القول عن المعتزلة وعمَّهم به ومنهم: الإمام الأشعري (٣٢٤هـ) والمتولي الشافعي، والإيجي[1].

هكذا نقل هؤلاء الأعلام عن أئمَّة المعتزلة؛ فمنهم من عمَّ به كلَّ المعتزلة، ومنهم من نسبه إلى متأخِّري المعتزلة دون متقدِّميهم، ولابدَّ من تحقيق هذه النِّسبة إليهم أوَّلاً من أقوالهم هم أنفسهم، وثانياً من أقوال المحقِّقين من خصومهم، وأبدأ بأقوالهم حيث تكلَّم المعتزلة عن اعتقادهم؛ فيما يتعلَّق بالسَّمعيَّات ومنها عذاب القبر، وممَّن نفى هذه النِّسبة:

واصل بن عطاء كما نقل عنه أنه قال: (**إن من نعم الله علينا أن من عابنا يكذب علينا؛ فيقول: يكذبون بعذاب القبر والحوض والميزان، ونحن لا نكذب بذلك، إلى أشياء كثيرة من هذا الجنس**)[2].

والمفسِّر المعتزلي الشَّحَّام (٢٨٠هـ)[3]؛ فقد روى القاضي عبد الجبَّار أنَّ أبا علي الجبَّائي سأل الشَّحَّام عن إنكار عذاب القبر وغيره من السَّمعيَّات وصحَّة

---

(١) مقالات الإسلاميِّين واختلاف المصلِّين، الأشعري، ١/ ٤٣٠، الإبانة عن أصول الدِّيانة، الأشعري، ص: ١٦٦، الغنية في أصول الدِّين، المتولِّي الشَّافعي، ص: ١٦٣، المواقف في علم الكلام، الإيجي، ٣/ ٥١٦.

(٢) فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة، ص: ٢٣٧.

(٣) يوسف بن عبد الله، الشَّحَّام، (ت: ٢٨٠هـ)، مفسِّر معتزلي، من أهل البصرة، من الطَّبقة السَّابعة، تعلَّم على يد أبي الهذيل، قتله صاحب الزِّنج بالبصرة، وكان من أذكى النَّاس، له: (تفسير القرآن). (انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٨٠).

نسبته إلى أئمَّة المعتزلة؛ فقال الشَّحَّام: (**ما منهم أحدٌ أنكر ذلك، وإنَّما يُحكى ذلك عن ضرار**)[١]، وكذلك رواه ابن المرتضى (٨٤٠هـ) **عن** الشَّحَّام نقلاً عن القاضي عبد الجبَّار[٢].

وكذلك أثبت عذاب القبر القاضي عبد الجبَّار في المغني وشرح الأصول الخمسة [٣]، وتكلَّم القاضي بعد ذلك على ثبوته وكيفيَّته ووقته وفائدته.

وجاء في كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: (**فصل: في تشنيعهم علينا بذكر عذاب القبر**، ومنكر ونكير وما أشبه ذلك، إن قيل: إنَّ مذهبكم أدَّاكم إلى إنكار عذاب القبر وغيره، ممَّا قد أطبقت عليه الأمَّة، وظهرت فيه الآثار، **قيل له: إنَّ هذا الأمر إنَّما أنكره أوَّلاً ضرار بن عمرو**، ولمَّا كان من أصحاب واصل؛ فظنُّوا أنَّ ذلك ما أنكرته المعتزلة، وليس الأمر كذلك، بل المعتزلة رجلان: رجل يجوِّز ذلك كما وردت به الأخبار، والثَّاني يقطع على ذلك، وأكثر أصحابنا يقطعون على ذلك لظهور الأخبار، وإنَّما ينكرون قول طائفة في الجملة إنَّهم يعذَّبون وهم موتى؛ لأنَّ دليل العقل يمنع من ذلك... وأنكر مشايخنا عذاب القبر في كلِّ حال؛ لأنَّ الأخبار واردة بذلك في الجملة؛ فالذي يقال به هو قدر ما تقتضيه الأخبار دون ما زاد عليه)[٤].

وأثبته ركن الدِّين الملاحمي الخوارزمي (٥٣٦هـ) في كتابه (الفائق في أصول

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٨٠.

(٢) طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، ص: ٧٢.

(٣) المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، ١٥/ ١٩٥، شرح الأصول الخمسة، ص: ٧٣٠.

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٠١.

الدِّين) حيث قال: (**أمَّا عذاب القبر؛ فقد أثبته أصحابنا**)[١].

وقال الزَّمخشري (٥٣٨هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ﴾[غافر: ٤٦]: (ويستدلُّ بهذه الآية على إثبات **عذاب القبر**)[٢].

واستدلَّ المحقِّق الحلِّي (٦٧٦هـ)[٣] على إثبات عذاب القبر بالإمكان العقلي وورود الشَّرع، بيَّن بأنَّ الإجماع انعقد على إثباته، وأنَّ مخالفة ضرار في ذلك غير معتبرة [٤].

وأنتقل إلى أقوال من نفى هذه النِّسبة إلى المعتزلة من كتب خصومهم ممَّن حقَّق ودقَّق وبيَّن الصَّواب، وقد اختلفوا في بيان هذه النِّسبة؛ فمنهم من صرَّح بعدم صحَّة هذه النِّسبة عن المعتزلة، ومنهم من فصَّل القول ونقل القول عمَّن قاله من المعتزلة دون أن يعمِّم: ومن هؤلاء الإمام ابن حزم الأندلسي، والإمام سعد الدِّين التَّفتازاني، والمقبلي، والأمير الصنعاني[٥].

وفي ذلك يتبيَّن لنا أنَّ المعتزلة قد وافقوا جمهور الأمَّة في إثبات عذاب القبر كما نقلنا نصوصهم من كتبهم وممَّن حقَّق ذلك عنهم، ولكن من الجدير بالذِّكر

---

(١) الفائق في أصول الدِّين، الملاحمي، ص: ٤٦٣.

(٢) الكشَّاف، الزَّمخشري، ٢/ ٦٣٩.

(٣) جعفر بن الحسن، المحقِّق الحلِّي، (ت: ٦٧٦هـ)، نجم الدِّين، فقيه من فقهاء الإماميَّة الاعتزاليِّين، أديب، من مؤلَّفاته: (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام)، و(النَّافع). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ٥/ ١٤١).

(٤) المسلك في أصول الدِّين، المحقِّق الحلِّي، ص: ١٣٨.

(٥) الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل، ابن حزم، ٤/ ١١٧، شرح المقاصد، التَّفتازاني، ٥/ ١١٣، العلم الشَّامخ، المقبلي، ص: ٣٤١، إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، الصَّنعاني، ص: ٤١٩.

أنَّ القاضي عبد الجبَّار نقل أنَّ المعتزلـة تقول بأنَّ عذاب القبر لا يكون وقتـه بعد المات مباشـرة كما هو مذهب أهل السُّنَّة والجماعـة بل هـو ـ أي وقت العذاب ـ ممَّا لا طريق إليه على حدِّ كلام القاضي، وأجاز القاضي في شرح الأصول الخمسة أن يكون الوقت بين النَّفختين، واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿لَعَلِّيٓ أَعۡمَلُ صَٰلِحٗا فِيمَا تَرَكۡتُۚ كَلَّآۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَاۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرۡزَخٌ إِلَىٰ يَوۡمِ يُبۡعَثُونَ ﴿١٠٠﴾ فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَآ أَنسَابَ بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾[المؤمنون: ١٠٠، ١٠١]، والبرزخ كما فسَّره القاضي إنَّما هو الأمر الهائل العظيم ولا معنى له إلَّا العذاب(١)، وذكر القاضي أنَّ العذاب قد يكون قبيل الدَّفن(٢)، ونقل عن مشايخه إنكارهم أن يكون وقت عذاب القبر في كل حال(٣).

وقد اعتبر بعض العلماء هذا الرَّأي كمن أنكر عذاب القبر من أصله، ومنهم ابن تيميَّة(٤).

والحاصل أنَّ المعتزلة لا تنكر عذاب القبر، وإنَّما تنكر تحديد وقت معيَّن له وأنَّ إنكار عذاب القبر من أصلـه لم يرد إلَّا عن ضرار بن عمرو وبشـر المريسي، وضرار بن عمرو قد رجع عن الاعتزال كما أشار القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) إلى ذلك بقوله في شرح الأصول: (**وكان من أصحاب المعتزلة ثمَّ التحق بالمجبِّرة**)(٥).

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٧٣٠.

(٢) انظر: فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة، ص: ٢٠٢.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٢٠٢.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ٤/ ٢٨٤.

(٥) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٧٣٠.

وأكَّد رجوعه عن الاعتزال الخيَّاط (٣٠٠هـ) في الانتصار؛ فقال: (**أمَّا ضرار وحفص فليسا من المعتزلة**؛ لأنَّهما مشبِّهان لقولهما بالماهيَّة، ولقولهما بالمخلوق)[1]، ثمَّ نقل الخيَّاط براءة بشر بن المعتمر من ضرار وحفص؛ فقال:

فـنحن لا ننفـكُّ نلقـى عـارا ... نفـرُّ مـن ذكـرهم فِـرارا

نفـيهمُ عنَّـا ولسـنا مـنهم ... ولا هـمُ منَّـا ولا نرضـاهُم

إمـامُهمْ جَهْـمٌ ومـا لجهـمِ ... وصَحْب عمروٍ ذي التُّقى والعلم[2]

ثانياً ـ سؤال منكر ونكير:

منكر ونكير هما الملكان اللَّذان يأتيان المقبورَ؛ فيسألانه عن دينه ورسوله، وأعرض أوَّلاً استدلالات المثبتين لهذا السُّؤال من القرآن والسُّنَّة، واستُدِلَّ على إثبات سؤالهما بالقرآن والسُّنَّة:

أدلَّة القرآن على سؤال منكر ونكير:

استدلُّوا على إثبات سؤال منكر ونكير بقوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾[إبراهيم: ٢٧]، استدلَّ بعض العلماء بهذه الآية على إثبات السُّؤال لمنكر ونكير، وهي غير صريحة في ذلك[3].

وبقوله: ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ فَٱعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾[غافر: ١١]، استُدلَّ بها على إثبات السُّؤال[4].

---

(١) الانتصار والرَّدُّ على ابن الرَّاوندي الملحد، الخيَّاط، ص: ١٣٣.

(٢) انظر: الانتصار والرَّدُّ على ابن الرَّاوندي الملحد، الخيَّاط، ص: ١٣٣.

(٣) انظر: بحر العلوم، السَّمرقندي، ٢٧/ ٢٥٩.

(٤) انظر: معالم التَّنزيل، البغوي، ٧/ ١٤٢.

أدلَّة السُّنَّة على سؤال منكر ونكير:

وأمَّا من السُّنَّة المطهَّرة؛ فاستدلُّوا بحديث البراء بن عازب (٧١هـ) الذي رواه أبو داوود (٢٧٥هـ) في سننه أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال بعد ذكر عذاب القبر: (ويأتيه ملكان؛ فيجلسانه؛ فيقولان له: من ربُّك...)[١].

واستدلُّوا أيضاً بحديث أنس (٩٣هـ) الذي رواه البخاري (٢٥٦هـ) أنَّ النَّبيَّ قال: (إنَّ العبد إذا وضع في قبره، وتولى عنه أصحابه، وإنَّه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان؛ فيقعدانه فيقولان: ما كنت تقول)[٢].

وجاء في حديث أبي هريرة (٥٩هـ) الذي رواه التِّرمذي (٢٧٩هـ) وفيه: (إذا مات العبد أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما منكر وللآخر نكير؛ فيقولان: ما كنت تقول...)[٣].

وأمَّا الحديث الذي رواه أبو داوود (٢٧٥هـ) ففيه: (كان النَّبيُّ ﷺ إذا دفن الرَّجل وقف عليه، وقال: استغفروا لأخيكم، واسألوا له التَّثبُّتَ؛ فإنَّه الآن يُسأل)[٤].

---

(١) أخرجه أبو داوود، كتاب السُّنَّة، باب المسألة في القبر وعذاب القبر، برقم: (٤٧٥٣)، ٢/ ٦٥٢، ورواه الحاكم وقال: (صحيح على شرط الشَّيخين) (المستدرك على الصَّحيحين، الحاكم، ٦/ ٣٩٧)، وأصله موجود في الصَّحيحين (صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، برقم: (١٣٦٩)، ٢/ ٩٨.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، برقم: (١٣٠٨)، ١/ ٤٦٢.

(٣) أخرجه التِّرمذي، كتاب الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، برقم: (١٠٧١)، ٣/ ٣٨٣، حسَّنه التِّرمذي وصحَّحه ابن حبَّان (تخريج أحاديث الإحياء، الحافظ العراقي، ص: ٢١١).

(٤) أخرجه أبو داوود، كتاب الجنائز، باب الاستغفار عند القبر للميت في وقت الانصراف، برقم: (٣٢٢١)، ٢/ ٢٣٤، قال الحاكم عنه: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. وقال المنذري: إنَّه حديث حسن، وقال البزَّار بعد أن أخرجه بلفظ: (وسلوا له =

نسبة إنكار سؤال منكر ونكير إلى المعتزلة:

نقل عن المعتزلة أنَّهم أنكروا سؤال منكر ونكير في القبر وممَّن نقل عنهم ذلك البزدوي، وابن الزاغوني[١].

وهذه النِّسبة فيها نظر؛ لأنَّ المعتزلة أثبتوه وإنَّما أنكره ضرار بن عمرو (١٩٠هـ) وبشر المريسي (٢١٨هـ)، وكما بيَّنَّا فإنَّ ضراراً ليس من المعتزلة، وقد تكلَّم أئمَّة المعتزلة في سؤال منكر ونكير، وممَّن تكلَّم فيه الشَّحَّام (٢٨٠هـ)؛ فقد روى القاضي عبد الجبَّار أنَّ أبا علي الجبَّائي سأل الشَّحَّام عن إنكار عذاب القبر وسؤال منكر ونكير وغيره من السَّمعيَّات وصحَّة نسبته إلى أئمَّة المعتزلة؛ فقال الشَّحَّام: (**ما منهم أحد أنكر ذلك، وإنَّما يحكى ذلك عن ضرار**)[٢]؛ فالشَّحَّام يؤكِّد أنَّ مذهب المعتزلة هو إثبات السَّمعيَّات، ومنها سؤال منكر ونكير، وقد ذكر الجاحظ (٢٥٥هـ)، وهو من أئمَّة المعتزلة أنَّ صور منكر ونكير تكون للمؤمن على مثال، وللكافر على مثال[٣]، وكذلك أثبت السُّؤال لمنكر ونكير الكرماني (٤١١هـ)[٤]؛ وغاية ما ينكره الكرماني

= التَّثبيت) لا يروى عن النَّبيِّ ﷺ إلَّا من هذا الوجه، ولا نعلم له عن عثمان إسناداً إلَّا هذا الإسناد، وكذا ذكره في حديث: (كان عثمان إذا وقف على قبر بكى). (انظر: البدر المنير، ابن الملقِّن، ٥/ ٣٣١).

(١) أصول الدِّين، البزدوي، ص: ١٦٩، الإيضاح في أصول الدِّين، ابن الزَّاغوني، ص: ٥٥٩.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٨٠.

(٣) الحيوان، الجاحظ، ٦/ ٢١٤.

(٤) أحمد بن عبد الله، حميد الدِّين الكرماني، (ت: ٤١١هـ)، من دعاة معتدلة الإسماعيليَّة الاعتزاليَّة، ولد في القاهرة، ورحل إلى إيران، ومات فيها، له: (مجموع الرَّسائل)، و(راحة العقل) و(الهادي والمستهدي). (انظر: معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، ١٣/ ٣٢٢).

في هذه المسألة هو أن يكون منكر ونكير ملكين؛ فهو يرى أنَّهما ملك واحد فقط، وليس في هذا القدر من القول إنكار لأصل المسألة، وهي سؤال منكر ونكير في القبر؛ فالسُّؤال واقع، ولكن هل هو من ملكين اثنين يسمَّى أحدهما منكراً والآخر نكيراً؛ أم هو ملك واحد يسمَّى منكراً ونكيراً؟ يرى الكرماني أنَّه ملك واحد، ونحن لا نناقش صحَّة هذا القول من عدمه، ولكنَّنا نثبت أنَّ هذه النِّسبة إلى المعتزلة غير صحيحة[١].

وكذلك القاضي عبد الجبَّار حيث بيَّن أنَّ المعتزلة لا ينكرونه، وإنَّما ينفون أن يكون علمه بالعقل ممكناً، وإنَّما يثبتونه بالسَّمع وهذا موافق لمذهب أهل السُّنَّة[٢]، وجاء أيضاً في كتاب (فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة) ما نصُّه:

(فإن قيل: أفتقولون أنَّ من يتولَّى ذلك يسمَّى منكراً ونكيراً؟... **قيل له: إنَّ التَّسمية إذا كانت لقباً يقع به ذم؛ لأنَّ الذَّمَّ إنَّما يقع بفائدة الاسم، والألقاب هي كالإشارات لا فائدة تحتها... فيسمَّى لذلك منكراً ونكيراً**)[٣]، فهذا النَّصُّ يوضح جليَّاً مذهب المعتزلة، وأنَّهم لا ينكرون سؤال منكر ونكير، وكذلك فإنَّهم لا يمنعون من هذه التَّسميَّة.

وقد بيَّن الملاحمي أنَّ سؤال منكر ونكير قد وردت به الأخبار، ولا سبيل إلى إنكاره، وهو يرى أنَّ مجرَّد السُّؤال يعدُّ تعذيباً للكفَّار والفسَّاق؛ لأنَّ الفسَّاق جهَّال بالله تعالى، فمتى تمَّ سؤالهم عن علوم الدِّين كان ذلك خزياً لهم، وسوَّغ

---

(١) الكافية في الرَّدِّ على الهاروني، الكرماني، ص: ١٧٨.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٧٣٢.

(٣) فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة، ص: ٢٠٢.

تسميتهما بمنكرٍ ونكير بأنَّهما سُمِّيا بذلك لما يستنكره المسؤول من رؤيتهما.

ثمَّ ردَّ الملاحمي على من أنكر السُّؤال بحجَّة أنَّه وضع حبَّة رزٍّ على صدر ميِّت ثمَّ دفنه؛ فرجع ونبش قبره بعد فترة؛ فوجد الحبَّة في مكانها؛ ردَّ: بأنَّ السُّؤال يعرف بالشَّرع لا بالمشاهدة، وهو يريد بأنَّ عالم القبر عالم آخر ليس كعالمنا[1].

واستدلَّ الزَّمخشري (٥٣٨هـ) بحديث: (**فيأتيه ملكان؛ فيجلسانه في قبره ويقولان له: من ربُّك؟ وما دينك؟ ومن نبيُّك؟...**) على إثبات سؤال منكر ونكير في القبر، ونقل أنَّ معنى القول الثَّابت في قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْآخِرَةِ﴾[إبراهيم: ٢٧] أنَّه سؤال القبر[2].

وأثبته المحقِّق الحلِّي، وبيَّن أنَّ القول به حق؛ لورود الشَّرع به بالأخبار المتواترة[3].

كما نقل الآمدي في الأبكار أنَّ أبا الهذيل (٢٣٥هـ) وبشر بن المعتمر (٢١٠هـ) أثبتا السُّؤال لغير المؤمن بين النَّفختين، وأنَّ الصَّالحيَّ (...؟)[4] قال به للموتى في القبور من غير إحياء لهم، وأنَّ أبا عليٍّ الجبَّائي (٣٠٣هـ) وابنه أبا هاشم (٣٢١هـ)

---

(١) انظر: الفائق في أصول الدِّين، الملاحمي، ص: ٤٦٤، ٤٦٥.

(٢) انظر: الكشَّاف، الزَّمخشري، ٣/ ٢٨٣.

(٣) المسلك في أصول الدِّين، المحقِّق الحلِّي، ص: ١٣٩.

(٤) محمَّد بن مسلم، الصَّالحي، (ت: ...؟)، من أئمَّة المعتزلة، ذكر في كتاب (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) صالحي واحد كنِّي بأبي الحسين الصَّالحي، ذكر ابن المرتضى في طبقاته أنَّه محمَّد بن مسلم، وهو من أهل الطَّبقة السَّابعة، وقيل: إنَّ له كتباً كثيرة. (انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٨١، طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، ص: ٧٢).

والبلخي (٣١٩هـ) أثبتوا السُّؤال للملكين، وإنَّما أنكروا تسميتهما بمنكر ونكير[١]، وممَّن برَّأ المعتزلة من هذه النِّسبة التَّفتازاني[٢].

وبذلك يكون إثبات سؤال منكر ونكير قد ثبت عن أكثر المعتزلة وكبار أئمَّتهم، وأنَّ من نسب ذلك إليهم إنَّما أخطأ في ذلك، وأنَّ المعتزلة أثبتوا الأصل وهو السُّؤال، واختلفوا في أمور فرعيَّة كاسم الملكين وتوقيت السُّؤال، وهل يتمُّ حال الحياة أم بعد الممات؟.

ثالثاً ـ المعاد الجسماني والنفساني:

وقد نسبَ إنكارَ المعاد إلى الفارابي وابنُ سينا ابن تيميَّة فقال: (فالفلاسفة الإلهيُّون الذين هم أشهر هذه الطَّوائف بالحكمة والنَّظر بالعلم رهط الفارابي وابن سينا وأمثالهما **عمدتهم في إنكار المعاد هو اعتقادهم قدم العالم** وأنَّ الفاعل علَّة تامَّة موجبة بالذَّات)[٣].

ونسب إنكارَ البعث الجسماني إلى الفلاسفة الإمامُ الغزالي حيث يقول: (**مسألة في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، وردِّ الأرواح إلى الأبدان**)[٤].

نسبة القول بإنكار المعاد الجسماني إلى الفارابي:

وهذه النِّسبة غير دقيقة وتحقيقها أنَّ الإنسان عند الفارابي مكوَّن من جوهرين: الأوَّل: الجسم الذي هو عالم الحس والمادَّة، والثَّاني: النَّفس التي هي من عالم الأمر،

---

(١) انظر: أبكار الأفكار، الآمدي، ٤/ ٣٣٢، ٣٣٣.

(٢) شرح المقاصد، التَّفتازاني، ٣/ ١١٣.

(٣) درء تعارض العقل والنَّقل، ابن تيميَّة، ٢/ ٢٩٣.

(٤) تهافت الفلاسفة، الغزالي، ص: ٢٨٢.

وتختلف صفات كلٍّ منهما عن الآخر؛ فالنَّفس ليست جسماً بل هي جوهر روحاني بسيط، والجسم جوهر مادِّي متحيِّز[١]، وهو يريد بهذا الجسم الذي يتشكَّل بأشكالٍ مختلفة، ويتصوَّر بصور متباينة، وله كيفيَّات كثيرة، وقدر وحجم يتعدَّد بتعدُّد الأجسام والأجرام، ويتحرَّك من مكان إلى مكان، وهو ساكن في طبيعته، متحيِّز في جهة من الجهات الحادثة، منقسم إلى أقسام.

ثمَّ يقول: (**والثَّاني: مباين للأوَّل في هذه الصِّفات، غير مشارك له في حقيقة الذَّات يناله العقل، ويعرض عنه الوهم**)[٢]، ويريدُ بهذا الثَّاني: النَّفسَ التي تختلف في حقيقتها وماهيَّتها عن الجسم والبدن المادِّي.

ولم أجد في كلام الفارابي في العلاقة بين النَّفس والبدن وخلود النَّفس وفساد البدن ما يدلُّ على أنَّ البدن الفاسد لا يعاد أو أنَّ المعاد في يوم الحساب يكون للرُّوح فقط دون غيرها، ونفى هذه النِّسبة عن الفلاسفة ابن رشد الحفيد؛ فقال: (**وهذا شيء ما وجد لواحد ممَّن تقدَّم فيه قول، والقول بحشر الأجساد أقلُّ ما له منتشر في الشَّرائع منذ ألف سنة...**)[٣].

وأمَّا كلام الفارابي في اشتياق النَّفس إلى الخروج من محبسها الذي هو البدن أو الجسم[٤]؛ فليس فيه ما يدلُّ على الإنكار لمعاد البدن، بل ليس في هذا الكلام ما يخالف الشَّريعة؛ فإنَّ جوهر النَّفس أشرف من جوهر البدن.

---

(١) شرح فصوص الحكم، التَّبريزي، مخطوط، ص: ٧٠.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٧٠.

(٣) تهافت التَّهافت، ابن رشد، ص: ٥٥٤.

(٤) انظر: الجمع بين رأيي الحكيمين، الفارابي، ص: ١٠٨.

وهذه النِّسبة جاءت كلازم عن كلام الفلاسفة؛ لإنكارهم إعادة المعدوم، والذي نسب إليهم ذلك ذكر أدلَّتهم على إنكار إعادة المعدوم، وهذه مسألةٌ وإنكارُ البعث الجسماني مسألةٌ، ويتَّضح ذلك من خلال بيان موقف ابن سينا؛ فإنَّه كان أصرح من الفارابي.

نسبة القول بإنكار المعاد الجسماني إلى ابن سينا:

وابن سينا هو أحد الفلاسفة الإلهيِّين الإسلاميِّين الذين نُقل عنهم إنكارُ الحشر الجسماني، وأستطيع ـ في تحقيق النَّقل عنه ـ أن أقول: من خلال النُّصوص المبثوثة في كتب ابن سينا التي تكلَّم من خلالها عن الحشر والمعاد وجدنا لابن سينا قولين ظاهرُهما التَّعارضُ، ويمكن الجمع بينهما عند التَّأمُّل فيهما:

القول الأوَّل: جاء في كتابه أضحويَّة المعاد حيث ذكر كلاماً يدلُّ ظاهره على أنَّه من منكري الحشر الجسماني.

قال ابن سينا في رسالته المسمَّاة أضحويَّة المعاد: (فإذا بطل أن يكون المعاد للبدن وحده، وبطل أن يكون للبدن والنَّفس جميعاً، وبطل أن يكون للنَّفس على سبيل التَّناسخ؛ **فالمعاد إذاً للنَّفس وحدها على ما تقرَّر بعد أن كان المعاد موجوداً**)[1].

ويقول: (... وأنت إذا تأمَّلت وتدبَّرت، ظهر لك أنَّ الغالب على ظاهر التُّربة المعمورة جثث الموتى المتربة، وقد حرث فيها وزرع، وكون منها الأغذية، وتغذَّى بالأغذية جثث أخرى؛ **فأنَّى يمكن بعث مادَّة**، كانت حاملة لصور في إنسانين في وقتين لهما جميعاً في وقت واحد بلا قسمة)[2].

(١) رسالة في أضحويَّة المعاد، ابن سينا، ص: ٩٣.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٥٧.

وابن سينا بظاهر كلامـه هذا يذهب إلى استحالة أن يكون عذاب القبر أو نعيمه إلَّا على النَّفس أو الرُّوح وحدها دون البدن؛ لأنَّ القول بأنَّ البعث إذا كان للرُّوح والبدن؛ فكيف سيبعث المجدوع والمقطوع، وهذا مستقبح ومستهجن في العقل عندهم، وكذلك فإنَّ المواد المنشأة للأعضاء تنتقل من إنسان إلى آخر بصفة دائمة، وأيضاً فالبدن يستحيل تراباً ويستحيل ماءً وبخاراً وهواءً ينتشر ويمتزج بهواء وبخار الكون امتزاجاً يستحيل معه انتزاعه واستخلاصه وهذه أمور لا يقرُّها العقل عند ابن سينا وغيره من الفلاسفة.

إلَّا أنَّ هذا التَّحليل لهذه النُّصوص غير دقيق، ذلك أنَّ ابن سينا ذكر هذه النُّصوص في معرض مناقشته لمثبتي المعاد الجسماني على قول من يقول بأنَّ العائد هو عين الجسد البائد والمتحلِّل.

إلَّا أنَّه في القول الثَّاني يصرِّح بإثبات المعاد الجسماني شرعاً لا عقلاً؛ وأنَّنا لا نملك دليلاً عقليّاً على إثبات المعاد للجسم إلَّا أنَّه مسلَّم شرعاً؛ لإخبار الرَّسول ﷺ به، وقد قرَّر هذا الكلام في كتابه الشِّفاء، وفي هذا يقول: (فصل: في المعاد: ... **يجب أن يعلم أنَّ المعاد منه ما هو منقول في الشَّرع، ولا سبيل لإثباته إلَّا من طريق الشَّريعة، وتصديق خبر النَّبيِّ وهو الذي للبدن عند البعث** وخيرات البدن وسروره معلومة لا يحتاج إلى تعلُّم، وقد بسطت الشَّريعة الحقَّة التي أتانا بها نبيُّنا وسيدُنا ومولانا محمَّد ﷺ حال السَّعادة والشَّقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدَّقته النُّبوَّة وهو السَّعادة والشَّقاوة الثَّابتتان بالقياس، اللَّتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منَّا تقصر على تصوُّرهما الآن لما نوضِّح من العلل)[1].

---

(١) الشِّفاء، ابن سينا، مطبعة السَّعادة، مصر، ص: ٤٧٧.

ثمَّ قال: (... **فإنَّ البدنيَّة مفروغ منها في الشَّـرع**)[١]، وهذا نصٌّ صريحٌ في إثبات المعاد الجسماني.

ونستطيع أن نجمع القولين على رأي واحد نعدُّه قولَ ابن سينا وهو استحالة المعاد الجسماني عقلاً لا شرعاً، أي أنَّه ينكر كـون إثبات المعاد الجسماني من أحكام العقل التي يستطيع العقل إدراكها، وأنَّه في الشِّفاء يسلِّم بالحشر الجسماني بناءً على أدلَّـة الشَّـرع، وبناءً على ما ذكر فإنَّ ابن سينا ليس من منكري المعاد الجسماني؛ بل إنَّه أقرَّ بثبوته عن طريق الشَّرع، كما أنَّه قبل بثبوت المعاد النَّفساني من طريق البرهان والقياس، وكذلك من طريق تصديق الشَّرع وإخبار النُّبوَّة[٢].

يؤكِّد ذلك ـ ممَّا ينقض الفهم الذي فهم من النَّصِّ الذي نقلناه عن ابن سينا في أضحويَّة المعاد والذي ظاهره يدلُّ على إنكار المعاد الجسماني ـ أنَّ ابن سينا نقل رأي القائلين بأنَّ المعاد للنَّفس والجسـد جميعاً، ثمَّ قـال: (**وهؤلاء هـم المسلمون كافَّة**)[٣]، ولا أعتقد بأنَّ ابن سينا يقرِّر مذهب المسلمين كافَّة، ثمَّ يخالفه.

وقد بيَّن ذلك السِّبزواري (١٢٨٩هـ)[٤]؛ فقال: (**وأمَّا الشَّيخ رئيس المشَّائين؛ فإنَّه لم ينكر المعاد الجسماني، حاشـاه عن ذلك، إلَّا أنَّـه لم يحقِّقـه بالبرهان كما يظهر**

(١) المرجع السَّابق، ص: ٤٧٧.

(٢) انظر: معرفة المعاد، محمَّد الحسين الطَّهراني، ٦/ ٤٧.

(٣) رسالة في أضحويَّة المعاد، ابن سينا، ص: ٣٩، ٤٠.

(٤) هادي بن مهدي، الحكيم السِّبزواري، (ت: ١٢٨٩هـ)، فقيه إماميٌّ، من أهل سبزوار وهي مدينة من مدن خراسان، ومات بها، تعلَّم بأصبهان والمشهد، له عدَّة تصانيف منها: (غرر الفرائد) والمشهـورة بالمنظومـة السِّبزواريَّة، و(النِّبراس)، و(شرح اللآلئ المنتظمة). (انظر: الذَّريعة إلى تصانيف الشِّيعة، محمَّد محسن آغا بزرك الطَّهراني، ١/ ٤٩١، ٤٩٢).

لمن نظر في إلهيَّات الشِّفاء)[١].

وأكَّد هذا الكلام الدُّكتور فتح الله خليف؛ فبيَّن أنَّ المعاد عند ابن سينا على ضربين: معادٌ مأخوذٌ من أدلَّة الشَّرع وهو المعاد الجسماني، ومعاد مأخوذ من أدلَّة العقل وهو النَّفساني، ثمَّ بيَّن أنَّ مراد ابن سينا من هذا الكلام لا يعني إنكار المعاد الجسماني، وإنَّما قصارى ما يعني هو أنَّه يرى أنَّ هذا النَّوع من المعاد لا يستطيع العقل إثباته، بينما يتطلبه التَّصديق بالأنبياء الذين أخبروا به[٢].

وأكَّده صاحب كتاب معرفة المعاد؛ فيقول: (**وبناء على ما ذكرنا؛ فإنَّ ابن سينا ليس من منكري المعاد الجسماني، بل إنَّه أقرَّ بثبوته عن طريق الشَّرع**)[٣].

وعدَّ الدُّكتور سليمان دنيا لابن سينا في هذه المسألة قولين، ثمَّ رجَّح أن يكون القول الرَّاجح عنه هو القول بإنكار البعث الجسماني؛ لأنَّ ابن سينا يرى أنَّ ما منع الإنسان في الدُّنيا من السَّعادة هو الجسد ولولاه لحصَّلها، ولكن الذي أراه بأنَّ نصَّ ابن سينا في إثبات البعث الجسماني واضح، وخاصَّة أنَّه يثبته بالشَّرع لا بالعقل، فإنَّه يرى أنَّه ثبت بأدلَّة الشَّرع؛ فكيف يخالفها؟ وأمَّا ترجيح الدُّكتور سليمان؛ فإنَّه إلزام له وليس تصريحاً من ابن سينا، وأقصى ما يمكن القول به أنَّ لابن سينا قولين في المسألة في كتبه؛ فكيف يكفَّر ابن سينا في مسألة لم تصح عنه أو على الأكثر له فيها قولان[٤].

(١) المنظومة السِّبزواريَّة، هادي بن مهدي السِّبزواري، ص: ٣٣٥.

(٢) انظر: ابن سينا ومذهبه في النَّفس، فتح الله خليف، ص: ١١٨.

(٣) معرفة المعاد، محمَّد الحسين الحسيني الطَّهراني، ص: ٤٧.

(٤) انظر: هامش تهافت الفلاسفة، سليمان دنيا، ص: ٢٩٤، وانظر مقدِّمته على كتاب الإشارات والتَّنبيهات، ٢/ ٩٥.

وقد بين مذهب الفلاسفة ابنُ رشد الحفيد في مناهج الأدلَّة بعد أن ذكر رأي القائلين بالجسمانيَّة لا بالعين بل بالمثل: (ويشبه أن يكون هذا الرَّأي هو أليق بالخواص، وذلك أنَّ إمكان هذا الرَّأي ينبني على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع، **أحدها: أنَّ النَّفس باقية، والثَّاني: أنَّه ليس يلحقُ عن عودة النَّفس إلى أجسام أخر المحالُ الذي يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها)**[١].

فهو يصرِّح في هذا القول بأنَّه ليس من المحال في شيء إذا قلنا بأنَّ النَّفس بعد فناء الجسد تعود إلى جسد آخر غير التَّالف، أي بالمثل لا بالعين، ونحن هنا لا نناقش ابن رشد في هذا الرَّأي وفي مدى صحَّته وموافقته للشَّرع أو لا، وإنَّما نريد أن نثبت عنه أصل المعاد الجسماني.

ويقول في تهافت التَّهافت نافياً إنكار حشر الأجساد ونسبتها إلى الفلاسفة: **(وهذا شيءٌ ما وجد لواحد ممَّن تقدَّم فيه قول، والقول بحشر الأجساد أقلُّ ما له منتشر في الشَّرائع منذ ألف سنة...)**[٢].

فابن رشد يرى أنَّ المعاد الجسماني يكون بمثل الجسد البالي لا بعينه، وهذا ما فهمه أيضاً الدُّكتور محمود قاسم في أثناء تحقيقه لكتاب مناهج الأدلَّة حيث علَّق على كلام ابن رشد في المناهج، ثمَّ قال: **(وهو الرَّأي الذي ارتضاه ابن رشد لنفسه في آخر كتابه تهافت التَّهافت...)**[٣].

نسبة القول بإنكار المعاد النَّفساني إلى ابن رشد:

وقد نقل عن ابن رشد أيضاً أنَّه ينكر المعاد النَّفساني، أو أنَّه ينكر النَّفس

---

(١) مناهج الأدلَّة في الكشف عن عقائد الملَّة، ابن رشد، ص: ٢٤٥.

(٢) تهافت التَّهافت، ابن رشد، ص: ٥٥٤.

(٣) مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة، ابن رشد، ص: ٢٤٥، حاشية رقم (٢).

الإنسانيَّة، وهذا الإنكار نقلـه الشَّيخ نديم الجسـر في (قصَّة الإيمان) عن توماس الأكويني (١٢٧٤م)[١] أنَّه نسب إلى ابن رشد إنكار النَّفس الإنسانيَّة؛ فقال: (حيران: بقي لي سؤال واحد، وهو أنَّني قرأت أنَّ ابن رشد أنكر وجود الشَّخصيَّة الفرديَّة الإنسانيَّـة، وقال بفنائها مع الجسـد... **الشَّيخ: إنَّ الذي اتَّهمـه بالإلحـاد وإنكـار البعث هو الفيلسوف توماس أكويناس**)[٢].

وهذه النِّسبة اتِّهام باطل على ابن رشـد، وقد تمَّ اتِّهامه بالإلحاد بسبب هذه النِّسبة، وينقل بعض الباحثين أنَّ لابن رشد في ذلك قولين:

أحدهما: فناء النَّفـس الإنسانيَّـة[٣]، وهم يتَّهمونه بأنَّه أخذ هذا القول من آرسـطو الذي قسم العقل إلى قسمين: فاعل ومنفعل، والفاعل هو النَّوع الأصلي الذي استُمدَّ منه المنفعلُ، وهو أرقى من المنفعل، وهو عقل بريء من المادَّة، وغير قابل للامتزاج بها ولا للفناء، وأمَّا العقل المنفعل فهو قابل للفناء[٤].

قال آرسطو (٣٢٢ ق. م)[٥]: (**على حين أنَّ العقـل المنفعل فاسـد، وبدون**

---

(١) توماس الأكويني، (ت: ١٢٧٤م)، فيلسوف وقس مسيحي إيطالي مشهور، يلقَّب بالفيلسوف الملائكي، كان يبتعد عن العيش الكريم والتَّرف، اعتنى بالفلسفة العربيَّة وبالأخصِّ فلسفة ابن رشد، نال درجة البكالوريوس من فرنسا، له رسالة في وحدة العقل هاجم فيها ابن رشد. (انظر: قصَّة الحضارة، وول وايزل ديورانت، المجلَّد السَّادس من المجلَّد الرَّابع، ١٧/ ١١٦).

(٢) قصَّة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، نديم الجسر، ص: ١٠٤.

(٣) انظر: فلسفة ابن رشد، فرح أنطون، ص: ٨.

(٤) انظر: النَّفس، آرسطو، ص: ٢٥.

(٥) آرسطوطاليس بن نيقوماخوس الحكيم، (ت: ٣٢٢ ق. م)، ولد في مدينة أسطاعيرا، =

العقل الفعَّال لا نعقل)[١].

وعليه فيرَون أنَّ ابن رشد قال إنَّ النَّفس الإنسانيَّة هي عبارةٌ عن صورة تفنى بفناء الجسد ولا تبقى، وترجع إلى الأصل العام الذي هو العقل الفاعل.

وأمَّا القول الثَّاني فهو إثبات أنَّ النَّفس باقية بعد فناء الجسد، وهذه بعض الأقوال من ابن رشد تثبت النَّفس:

قال: (**ولما كان الوحي قد أنذر في الشَّرائع كلِّها بأنَّ النَّفس باقية، وقامت البراهين عند العلماء على ذلك**، وكانت النُّفوس يلحقها بعد الموت أن تتعرَّى من الشَّهوات الجسمانيَّة؛ فإن كانت زكيَّة تضاعف زكاؤها بتعرِّيها من الشَّهوات الجسمانيَّة...)[٢].

ويقول: (فإن قيل: فهل في الشَّرع دليل على بقاء النَّفس أو تنبيه على ذلك؟ قلنا: **ذلك موجود في الكتاب العزيز...**)[٣]، وهذا نصٌّ في المسألة إذ هذا تصريح ببقاء النَّفس ووجودها، ودلَّل ابن رشد على أنَّ العقل المنفعل (الهيولاني) (النَّفس) ليس عبارة عن صورة (استعداد)[٤].

وله كتاب كامل موسوم بعنوان (النَّفس) أثبت من خلاله النَّفس الإنسانيَّة

= وهو من كبار فلاسفة اليونان ومن أشهرهم، ويعرف بالمعلِّم الأوَّل، وهو من صاغ علم المنطق. (انظر: تاريخ الحكماء، شمس الدِّين الشَّهرزوري، ص: ١٦٠.

(١) النَّفس، آرسطو، ص: ٢٥.

(٢) مناهج الأدلَّة، ابن رشد، ص: ٢٤٢.

(٣) مناهج الأدلَّة، ابن رشد، ص: ٢٤٦.

(٤) انظر: تلخيص رسالة النَّفس، ابن رشد، ص: ١٢٤، ١٢٥.

وبيَّن الأدلَّة على ذلك وذكر قواها وتكلَّم في الحواس الخمس، وتكلَّم على الصُّور الهيولانيَّة والمعقولة والصُّور بالقوَّة والصُّور بالفعل وغيرها من الأقاويل التي تتحدَّث عن النَّفس.

وأمَّا الرَّأي الأوَّل الذي يُظَنَّ منه أنَّه يقول بفناء النَّفس الإنسانيَّة؛ فنستطيع أن نقول بأنَّه غير صريح كما هو مذكور في الرَّأي الثَّاني، ثمَّ إنَّه مذكور في كتب فلسفيَّة قد لا تعبِّر عن رأي ابن رشد ككتاب (تلخيص كتاب النَّفس لآرسطو)؛ فقد يذكر قولاً في معرض حديثه عن كلام وارد لآرسطو لا يريد به اعتماده؛ فيعتقد أنَّه تبنَّى هذا الرَّأي.

والخلاصة أنَّ أقوال ابن رشد في النَّفس الإنسانيَّة مستفيضة وأقواله في إثباتها صحيحة وموجودة، وقد نقلنا منها بعضها وهو الصَّحيح.

* * *

*** المطلب الثَّاني ـ اليوم الآخر وأحداثه:**

أحداث اليوم الآخر: هي المسائل التي تتعلَّق بالأمور التي تحدث بعد قيام النَّاسِ وبعثهم من قبورهم من حساب ووضع للموازين ومساءَلة وحوض ونشر للصُّحف وغيرها، ونستطيع أن نقسم هذه المسائل إلى قسمين:

الأوَّل: المسائل التي تتعلَّق بأحداث يوم القيامة كالشفاعة والحساب ووضع الموازين والحوض وغيرها.

الثَّاني: المسائل التي تتعلَّق بالجنَّة والنَّار وتسمَّى مسائل الجزاء.

أولاً ـ الشفاعة:

لابدَّ من بيان أنواع الشَّفاعة قبل بيان خطأ النِّسبة، وأنواع الشَّفاعة هي:

الأوَّل: الشَّفاعـة العظمى لأهل الحشـر من أجل القضاء والحساب، وهي الشَّفاعـة التي يعتذر عنها الرُّسـل والأنبياء صلَّى الله عليهم وسـلَّم، ويقـوم بهـا النَّبيُّ ﷺ، وهي خاصَّة بـه، وهي المقام المحمـود الذي يحمـده في الخلائق، وهذا النَّوع لم يختلف فيه المسلمون، وقد دلَّت عليه أحاديث كثيرة(١).

الثَّاني: الشَّفاعة لقوم من المؤمنين يدخلون الجنَّة بلا حساب ولا عذاب(٢).

الثَّالث والرَّابع: الشَّفاعـة لأهل الجنَّـة يدخلونها وهي خاصَّـة بالنَّبيِّ ﷺ، والشَّفاعة لقوم من أهل الجنَّة في زيادة ثوابهم ورفعه درجاتهم في الجنَّة(٣).

الخامس: الشَّفاعة لقوم من العصاة استوجبوا النَّار بذنوبهم فيشفع لهم ألّا يدخلوها(٤).

---

(١) منها ما رواه البخاري في كتاب التَّفسير، باب: ذرِّيَّة من حملنا مع نوح إنَّه كان عبداً شكوراً، برقم: (٤٧١٢)، ٦/ ٨٤، وهو حديث طويل ذكر النَّبيُّ أنَّ أهل المحشر عندما يطول بهم العهد وتقرب الشَّمس من رؤوسهم يذهبون إلى آدم يستشفعونه في بدء الحساب فيعتذر، وكذلك بقيَّـة الأنبياء، وكلٌّ منهم يقول: نفسي نفسي، حتَّى يأتون إلى النَّبيِّ ﷺ فيشفـع لهم عند ربهم.

(٢) يدلُّ عليـه حديث عكاشة الذي رواه البخاري، كتاب الطِّب، باب من اكتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتـو، برقم: (٥٧٠٥)، ٧/ ١٢٦، حيث سـأل النَّبيَّ أن يكـون من السَّبعين ألفاً الذي يدخلون الجنَّة بغير حساب.

(٣) يدلُّ على هذين النَّوعين حديث: (أنا أوَّل شفيع في الجنَّة) الذي رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب في قول النَّبيِّ ﷺ: أنا أوَّل النَّاس يشفع في الجنَّة وأنا أكثر الأنبياء تبعاً، برقم: (١٩٦)، ١/ ١٨٨.

(٤) يدلُّ عليـه حديث مسلم الذي رواه في كتاب الإيمان، باب: أدنى أهل الجنَّة منزلة فيها، برقم: (٣٢٩)، ١/ ١٨٦، وفيـه: أنَّ النَّاس يمرُّون على الصِّـراط، والنَّبيُّ ﷺ قائم على حافته ويقول: ربِّ سلِّم سلِّم.

السَّادس: الشَّفاعـة في أهـل الكبائر الذين دخلوا النَّار بذنوبهم أن يخرجوا منها[١].

السَّابع: شفاعته ﷺ لعمِّه أبي طالب في أن يخفف عذابه[٢].

الثَّامن: شفاعته ﷺ في أقوام تساوت حسناتهم وسيِّئاتهم ليدخلوا الجنَّة[٣].

نسبة إنكار الشفاعة إلى المعتزلة:

ذكر بعض العلماء عن المعتزلة إنكارهم للشَّفاعة، وعمَّوا بهذا الإنكار أنواعَ الشَّفاعةِ كلَّها.

قال العمراني: (**وأنكرت المعتزلة والقدريَّة وأهل الزَّيغ الشَّفاعة**)[٤].

وقد نقل عن المعتزلة إنكارهـم للشَّفاعـة بشـكل عام، وهـذا التَّعميم غير

(١) يدلُّ عليه حديث مسلم الذي رواه في كتاب الإيمان، باب: أدنى أهل الجنَّـة منزلة فيها، برقم: (٣١٦)، ١/ ١٧٧، وفيه: (ثمَّ تحلُّ الشَّفاعة ويشفَّعون حتَّى يخرج من النَّار من قال لا إله إلَّا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيره).

(٢) يدلُّ عليـه حديث مسـلم الذي رواه في كتاب الإيمان، باب: شفاعـة النَّبـيِّ لعمِّـه أبي طالب والتَّخفيف عنه، برقم: (٣٥٧)، ١/ ١٩٣، وفيه: (أنَّ العبَّاس بن عبد المطلب قال: يا رسول الله هل نفعت أبا طالب بشيء؛ فإنَّه كان يحوطك ويغضب لك؟ قال: نعم هو في ضحضاح من نار ولولا أنا لكان في الدَّرك الأسفل من النَّار).

(٣) ويـدلُّ عليـه حديـث الطَّبراني فـي الكبيـر، برقـم: (١١٤٥٤)، ١١/ ١٨٩، وفيه أنَّ: (رسولَ الله ﷺ قال ذات يوم: شفاعتي لأهل الكبائر من أمَّتي، قال ابن عبَّاس: السَّابق بالخيرات يدخل الجنَّة بغير حساب، ... وأصحاب الأعراف يدخلون الجنَّة بشفاعة محمَّد). وانظر في تفصيل أنواع الشَّفاعة: شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العزِّ الحنفي، ص: ٢٢٩.

(٤) الانتصار في الرَّدِّ على المعتزلة والقدريَّة الأشرار، العمراني، ص: ٦٨٨.

صحيح، وخلاف ما نقله المحقِّقون عن المعتزلة، حيث ذكروا أنَّ المعتزلة تنكر أنواعاً محدَّدة من الشَّفاعة؛ فقد ذكر الأشعري أنَّ المعتزلة ينكرون فقط الشَّفاعة لأهل الكبائر، ويقرُّون بغيرها من الأنواع، وهذا ما نقله الشَّهرستاني وابن أبي العزِّ الحنفي[١].

وهذا ما أكَّده القاضي عبد الجبَّار حيث قال: (**لا خلاف بين الأمَّة في أنَّ شفاعة النَّبيِّ ﷺ ثابتة للأمَّة، وإنَّما الخلاف في أنَّها ثبتت لمن؟**)[٢]، ثمَّ بيَّن أنَّ الشَّفاعة عند المعتزلة ثابتة للتَّائبين من المؤمنين، وأنَّ أبا هاشم حسَّن الشَّفاعة للمصرِّ على الذَّنب من باب العفو[٣].

وبذلك يتبيَّن أنَّ المعتزلة أثبتت أنواعاً من الشَّفاعة وأنكرت أخرى، ولم تنكر الشَّفاعة بشكل مطلق.

ثانياً ـ الحساب:

الحساب: هو جمع الخلائق يوم القيامة؛ لمحاسبتهم على ما فعلوا في الدُّنيا، وقد ثبت الحساب في العقل السَّليم والقرآن الكريم والسُّنَّة النَّبويَّة، واستدلَّ عليه من القرآن بآيات عدَّة منها قوله تعالى: ﴿ٱقۡتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمۡ وَهُمۡ فِي غَفۡلَةٖ مُّعۡرِضُونَ﴾[الأنبياء: ١]، وقوله تعالى: ﴿فَسَوۡفَ يُحَاسَبُ حِسَابٗا يَسِيرٗا﴾[الانشقاق: ٨]، وقوله: ﴿رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلۡحِسَابُ﴾[إبراهيم: ٤١]،

---

(١) انظر: مقالات الاسلاميِّين، ٤٧٤، نهاية الأقدام، ١٦٥، شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ص: ٢٢٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٦٨٨.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٦٨٨، ٦٨٩، وانظر: الكشَّاف، الزَّمخشري، ٧/ ١٨٥.

والآيات التي تدلُّ على الحساب كثيرة جدَّاً في القرآن.

واستدلَّ عليه من السُّنَّة المطهَّرة بأحاديث منها: ما روى البخاري (٢٥٦هـ) ﷺ وفيه: (اللَّهمَّ منزل الكتاب، سريع الحساب، اللَّهمَّ اهزم الأحزاب، اللَّهمَّ اهزمهم وزلزلهم)[١].

وكذلك ما رواه في الحديث عن عائشة (٥٨هـ) عن النَّبيِّ ﷺ قال: (من نوقش الحساب عذِّب)[٢].

ومنها ما رواه أبو داوود (٢٧٥هـ) عن أبي هريرة عن النَّبيِّ ﷺ قوله: (إنَّ أوَّل ما يحاسب النَّاس به يوم القيامة من أعمالهم الصَّلاة)[٣].

نسبة إنكار الحساب إلى المعتزلة:

وقد نسب إلى المعتزلة إنكارهم للحساب على أنَّ القول به عبث، وممَّن نسب إنكار الحساب إليهم التَّفتازاني في شرحه على العقائد النَّسفيَّة حيث قال: (**وأنكره المعتزلة زعماً منهم أنَّه عبث**)[٤].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد، باب الدُّعاء على المشركين بالهزيمة والزَّلزلة، برقم: (٢٧٧٥)، ٣/ ١٠٧٢.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الرِّقاق، باب من نوقش الحساب عذِّب، برقم: (٦١٧١)، ٥/ ٢٣٩٤.

(٣) أخرجه أبو داوود، كتاب الصَّلاة، باب صلاة من لا يقيم صلبه في الرُّكوع والسُّجود، برقم: (٨٦٤)، ١/ ٢٩٠، صحَّحه الحاكم فقال: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه وله شاهد بإسناد صحيح على شرط مسلم)، وقال الذَّهبي في تعليقه على المستدرك: (صحيح) (المستدرك على الصَّحيحين، الحاكم، ١/ ٣٩٤).

(٤) شرح العقائد النَّسفيَّة، التَّفتازاني، ص: ١٣٣.

إلَّا أنَّ هذه النِّسبة لا تصح على المعتزلة؛ فقد أنكروها وأثبتوا الحساب في كتبهم؛ فأثبته الأخفش الأوسط (٢١٥هـ)[١] وهو من أشهر مفسِّري المعتزلة، وأثبته الجاحظ (٢٥٥هـ) في البيان والتَّبيين، واستدلَّ بقوله تعالى: ﴿وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۚ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾[الإسراء: ١٢]، وأثبته أيضاً أبو القاسم البلخي الملقَّب بالكعبي (٣١٩هـ) في كتابه المقالات، كما أثبته أبو مسلم الأصفهاني (٣٢٢هـ)[٢] في تفسيره، وابن جنِّي (٣٩٢هـ)، والشَّريف الرَّضي (٤٠٦هـ)[٣].

وقد فصَّل القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) هذا الأمر؛ فقال:

(وأمَّا الحساب فممَّا لا يجوز إنكاره فقد قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨ وَيَنْقَلِبُ إِلَىٰ أَهْلِهِ مَسْرُورًا﴾[الانشقاق: ٧، ٨، ٩] غير أنَّ محاسبة الله تعالى إيَّانا لا تجري على حدِّ ما تجري المحاسبة بين الشَّريكين المتعاملين؛ فإنَّ ذلك فيما بيننا إنَّما يكون بعقد الأصابع أو ما يجري مجراه، وليس هكذا

---

(١) سعيد بن مسعدة المجاشعي، الأخفش، (ت: ٢١٥هـ)، أبو الحسن، من معتزلة البصرة، اشتهر بالأخفش الأوسط، أخذ العربيَّة عن سيبويه، له: (معاني القرآن)، و(الاشتقاق)، و(القوافي). (انظر: البلغة في تراجم أئمَّة النَّحو واللُّغة، الفيروزابادي، ص: ٢٤).

(٢) محمَّد بن بحر، أبو مسلم الأصفهاني، (ت: ٣٢٢هـ)، مفسِّرٌ معتزلي، كان والياً لأصفهان وبلاد فارس، من كتبه: (جامع التَّأويل)، و(النَّاسخ والمنسوخ)، و(النَّحو). (انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٩٩).

(٣) معاني القرآن، الأخفش، ٤/ ٢١، البيان والتَّبيين، الجاحظ، ص: ٥٧، مقالات الإسلاميِّين، البلخي، ص: ٦٣، تفسير أبي مسلم الأصفهاني، أبو مسلم الأصفهاني، ص: ٢٥٥، ٢٦٠، ٢٦٢، المحتسب في بيان وجوه شواذِّ القراءات والإيضاح عنها، ابن جنِّي، ٢/ ٩٧، تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشَّريف الرَّضي، ص: ١٣٣.

محاسبةُ الله تعالى عبادَه؛ فإنَّ ذلك يكون بخلق العلم الضَّروري في قلبه أنَّه يستحقُّ من الثَّواب كذا ومن العقوبة كذا؛ فيسقط الأقلُ بالأكثر، وعلى هذا صحَّ ذلك بسرعة على ما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[المائدة: ٤][(١)](٢).

والقاضي عبد الجبَّار يفرِّق بين الحساب في الدُّنيا والحساب في الآخرة، حيث يرى بأنَّه في الدُّنيا إنَّما يكون بطيئاً أو على قدر الإنسان، أمَّا حساب الله تعالى؛ فإنَّما يكون سريعاً؛ لأنَّه وصف نفسه بسرعة الحساب؛ فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾، وليس في كلام القاضي عبد الجبَّار ما يدلُّ على نفي الحساب، بل فيه ما يدلُّ على تأكيده مع تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات بصفة من الصِّفات، وحديث النَّبيِّ الذي ورد فيه وصف الله بسرعة الحساب يشهد لما قاله القاضي عبد الجبَّار.

وأثبته الزَّمخشري (٥٣٨هـ) واستدلَّ عليه بقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن مَّشْهَدِ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[مريم: ٣٧]، وببقيَّة آيات الحساب(٣)، ولابدَّ من الإشارة إلى أنَّ الزَّمخشري أقام الدليل على الحساب في تفسيره في كثير من المواضع، ولو أنكره أصحابه لأشار إلى ذلك، ولكنَّه لم يشر فدلَّ على أنَّه قائل به هو وطائفته وأئمَّته من المعتزلة، وهذا الأمر أثبتته النُّصوص السَّابقة عن أئمَّة المعتزلة.

ونفى هذه النِّسبة الدُّكتور أحمد حجازي السَّقَّا(٤)، ونفاها قبله أبو البقاء

---

(١) وردت في نصِّ القاضي هكذا: (إنَّ ربَّك سريع الحساب) ولا توجد آية في القرآن الكريم بهذا اللَّفظ والموجود ما أثبتناه.

(٢) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٧٣٦.

(٣) الكشَّاف، الزَّمخشري، ٤/ ٨٥.

(٤) المعتزلة ومخطوطات البحر الميت، أحمد حجازي السَّقَّا، ص: ٥٠.

الحسيني (١٠٩٤هـ) صاحب كتاب الكلّيّات[١] رداً على البيضاوي (٦٨٥هـ) الذي نسب إلى المعتزلة إنكار الحساب في تفسيره[٢].

ممَّا سبق يتبيَّن أنَّ المعتزلة بعيدون عن النِّسبة التي نسبت إليهم من قولهم بأنَّه لا حساب يوم القيامة، وبأنَّهم قد أثبتوه، ولكن أنكروا أن يكون حساباً بطيئاً كحساب النَّاس لبعضهم.

ثالثاً ـ نطق الجوارح:

ثبت نطق الجوارح في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ تَشۡهَدُ عَلَيۡهِمۡ أَلۡسِنَتُهُمۡ وَأَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[النُّور: ٢٤]، وقوله: ﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمۡ لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾[فصِّلت: ٢١].

واستدلَّ العلماء من السُّنَّة النَّبويَّة على إثبات نطق الجوارح بأحاديث منها قوله ﷺ وفيه: (قال فيختم على فيه، وتتكلَّم أركانه بما كان يعمل، قال: فيقول لهنَّ: بعداً لكنَّ وسحقاً، عنكنَّ كنت أجادل)[٣].

من نسب إليهم إنكار نطق الجوارح إلى المعتزلة:

أثبت المعتزلة نطق الجوارح في كتبهم، وإليك بعض نصوصهم الصَّريحة في إثباته:

---

(١) الكلّيّات، أبو البقاء الحسيني، ١/ ٩٤٢.

(٢) أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل، ناصر الدِّين البيضاوي، ١/ ٥٨٣.

(٣) أخرجه الحاكم، في المستدرك على الصَّحيحين، برقم: (٨٧٧٨)، ٤/ ٦٤٤، قال الحاكم بعد أن رواه: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه) وعلَّق الذَّهبي فقال: (على شرط مسلم). (انظر: المستدرك على الصَّحيحين، الحاكم، ٤/ ٦٤٤).

أثبت نطق الجوارح من المعتزلة أبو بكر الأصم (٢٢٥هـ)[١] حيث أكَّد بأنَّ الله ﷻ يأمر عشرة أعضاء من جسم الإنسان يوم القيامة أن تنطق وأن تشهد على أصحابها[٢]، وذكر الشَّريف الرَّضي (٤٠٦هـ) ثلاثة تأويلات لنطق الجوارح محتملة عن أصحابه وأئمَّته، منها التَّأويل المعروف وهو النُّطق حقيقة[٣]، كما نقل ذلك القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ)[٤]، ثمَّ بيَّن القاضي كيفيَّة النُّطق؛ فذكر احتمالين له؛ فقال: (**وذلك يكون على وجهين**: إمَّا أن يتولَّى الله تعالى **خلق الكلام في جوارحه؛ فتشهد عليه، وإمَّا أن يُجعل كلُّ عضو من أعضائه حيّاً بانفراده فيشهد عليه**)[٥]، وذكر القاضي بأنَّ الاحتمال الأوَّل ـ وهو أن يتولَّى الله تعالى خلق الكلام في جوارحه فتشهد عليه ـ مذهب شيخه أبي هاشم الجبَّائي[٦].

وكلا الاحتمالين الأوَّل والثَّاني ـ اللذين ذكرهما القاضي ـ لا ينفي نطق الجوارح لو حُمِلَ عليه النُّطقُ يومَ القيامة؛ فلو خلق الله النُّطق في الجوارح أو زرع الحياة في كلٍّ منها؛ فإنَّها ناطقة بالمحصِّلة، وهذا إثبات لنطقها.

وأثبته الزَّمخشري (٥٣٨هـ) في تفسيره فقال: (ولا يقدرون على كتمانه؛ **لأنَّ**

(١) عبد الرَّحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم، (ت: ٢٢٥هـ)، فقيه معتزليٌّ مفسِّر، من أفصح النَّاس وأفقههم، له: (تفسير)، و(مناظرات مع العلَّاف). (انظر: الأعلام للزِّركلي، ٣/ ٣٢٣، ٣٢٤).

(٢) تفسير أبي بكر الأصم، عبد الرَّحمن بن كيسان الأصم، ص: ٩٠.

(٣) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشَّريف الرَّضي، ص: ٢٠٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٧٣٧.

(٥) المرجع السَّابق، ص: ٧٣٧.

(٦) المرجع السَّابق، ص: ٧٣٧.

جوارحهم تشهد عليهم)[١]، وهذا إثبات لنطقها عنده، وبذلك يتبيَّن أنَّ المعتزلة لا ينكرون نطق الجوارح يوم القيامة.

رابعاً ـ الميزان:

ورد ذكر الميزان في القرآن والسُّنَّة، أمَّا القرآن؛ ففي قوله تعالى: ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ﴾[الأنبياء: ٤٧]، وأمَّا في السُّنَّة المطهَّرة؛ فقد ثبت عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه قال: (الطَّهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان)[٢]، وقوله أيضاً: (كلمتان خفيفتان على اللِّسان، حبيبتان إلى الرَّحمن، ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم)[٣]، (وقد اختلفت آراء الفرق الإسلامية في حقيقة الميزان)؛ فمنها من ذهب إلى أنَّه ميزان حقيقي ذو كفَّتين، وأنَّ الأعمال توزن به حقيقة، وهو مذهب أهل السُّنَّة والجماعة، ومن العلماء من ذهب إلى إنكاره، وهو منسوب إلى المعتزلة وسوف أحقِّق هذه النِّسبة إليهم فيما يأتي من الكلام.

نسبة إنكار الميزان إلى المعتزلة:

لعلَّ أكثر من نسب هذا الإنكار إلى المعتزلة هم ممَّن تناقلوها عن شيوخهم المتكلِّمين، وذلك لعدَّة أسباب منها أنَّ تراث المعتزلة فُقِدَ في فترة زمنيَّة ليست بالقصيرة، ومنها اشتداد النَّزعة العقليَّة عند المعتزلة؛ فظنَّ بهم إنكار السَّمعيَّات ومنها الميزان، ومن أبرز من نسب إليهم إنكار الميزان ابن الزَّاغوني (٥٢٧هـ)،

---

(١) الكشَّاف، الزَّمخشري، ١/ ٤١١.

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الطَّهارة، باب فضل الوضوء، برقم: (٢٢٣)، ١/ ٢٠٣.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الدَّعوات، باب فضل التَّسبيح، برقم: (٦٠٤٣)، ٥/ ٢٣٥٢، ومسلم، كتاب الذِّكر والدُّعاء والتَّوبة والاستغفار، باب فضل التَّسبيح والتَّهليل، برقم (٢٦٩٤)، ٤/ ٢٠٧٢.

والجيلاني، والآمدي، والإيجي[١].

ومع كثرة النَّاقلين عنهم هذا النَّقلَ إلَّا أنَّ هذه النِّسبة غير صحيحة عنهم؛ فقد أثبته واصل بن عطاء، والشَّحَّام، والقاضي عبد الجبار[٢]، ورجَّح القاضي أنَّ المراد بالميزان هو الميزان الحقيقي، ونفى أن يراد به العدل؛ لأنَّه معنى مجازي، ومن الممكن أن يحمل اللَّفظ على حقيقته، ولا يجوز حمله على المعنى المجازي إلَّا إن تعذَّر المعنى الحقيقي.

وقد أثبته أيضاً الملاحمي (٥٧٦هـ) فقال: (**وأمَّا الميزان؛ فقد أثبته أصحابنا على الحقيقة**)[٣]، ونقل بأنَّهم يقولون بأنَّ له كفَّتين، وجَوَّز أن يُجْعَلَ في إحدى الكفَّتين نورٌ علامةً على الخير، وتوضع في الأخرى ظلمة علامة على الشَّرِّ، وجوَّز أيضاً أن توزن الكتب، ثمَّ استدلَّ بأدلَّة من القرآن على إثباته[٤]، وذكر الزَّمخشري في تفسيره قولين في حقيقة الميزان؛ فبيَّن أنَّ الميزان قد يراد به المعنى الحقيقي، وليس بشرط أن يراد به المعنى المجازي فقط، وبيَّن أنَّ وزن الأعمال بالميزان الحقيقي من الممكنات وليست من المحالات[٥]، وأثبت الميزان من المتأخِّرين المحقِّق الحلِّي (٦٧٦هـ)[٦].

---

(١) الإيضاح في أصول الدِّين، ابن الزَّاغوني، ص: ٥٦٥، الغنية لطالبي الحق، عبد القادر الجيلاني، ١/ ١٥٢، أبكار الأفكار، الآمدي، ٤/ ٣٤٥، المواقف، العضد الإيجي، ٣/ ٥٢٤.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٣٧، ٢٨٠، شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٧٣٤.

(٣) الفائق في أصول الدِّين، الملاحمي، ص: ٤٦٥.

(٤) المرجع السَّابق، ص: ٤٦٥، ٤٦٦.

(٥) الكشَّاف، الزَّمخشري، ٣/ ١٢١.

(٦) المسلك في أصول الدِّين، المحقِّق الحلِّي، ص: ١٣٩.

وكذلك نقل ابن تيميَّة في درء التَّعارض أنَّ إنكار الميزان إنَّما هو قول البغداديِّين دون البصريِّين[(١)]، وكلام ابن تيميَّة وإن أثبت النِّسبة على البغداديِّين من المعتزلة، إلَّا أنَّا نستأنس به في نفي التَّعميم في إنكار الميزان إلى المعتزلة؛ فأوضح أنَّ هناك خلافاً بينهم في الإثبات والإنكار، وهذا يكفي في نقض التَّعميم الذي نقله البعض عن المعتزلة فيما يخصُّ هذه المسألة، ووافق ابنَ تيمية في نفي التعميم التفتازانيُّ[(٢)]، وأكَّد ابن عاشور (١٣٩٣هـ) قول الزَّمخشري[(٣)]، كما أنَّ الدُّكتور عبد الكريم عثمان أكَّده على أكثرهم[(٤)]، ونقل الدُّكتور محمَّد جعفر شمس الدِّين أنَّ إثبات الميزان الحقيقي هو قول جمهور شيوخ المعتزلة[(٥)].

وبذلك يتبيَّن أنَّ نسبة إنكار الميزان إلى المعتزلة غير صحيحة، ونحن لا ننكر أن يكون من المعتزلة من أوَّل الميزان مجازيًّاً أو حتَّى من أنكر الميزان نهائيًّاً تحت حجَّة من الحجج العقليَّة أو غيرها، ولكن ما نتيقَّن به هو أنَّ أكثر المعتزلة على إثبات ميزان حقيقي توزن به الأعمال يوم القيامة.

خامساً ـ نشر الصحف:

ذكر نشر الصُّحف في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ [التَّكوير: ١٠]، ويمكن الاستدلال على نشر الصُّحف بقوله تعالى: ﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ

---

(١) درء تعارض العقل والنَّقل، ابن تيميَّة، ٣/ ٢٨٥.

(٢) نقل هذا القول عن التَّفتازاني ابن عاشور في تفسيره ونسبه إلى كتاب شرح المقاصد، ولم أجده فيه ولا في شرحه على النَّسفيَّة، انظر: التَّحرير والتَّنوير، ١٧/ ٨٣.

(٣) التَّحرير والتَّنوير، ابن عاشور، ١٧/ ٨٣.

(٤) نظريَّة التَّكليف، عبد الكريم عثمان، ص: ٥١٣.

(٥) دراسات في العقيدة الإسلاميَّة، محمَّد جعفر شمس الدِّين، ص: ٣١١.

ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا ﴾[الإسراء: ١٣]، وقد أخبرنا الله تعالى بأنَّ المؤمنين يأخذون كتبهم باليمين؛ فقال: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧، ٨]، كما أنَّه أخبرنا بأنَّ الكافر يأخذ كتابه بشماله فقال: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِىَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَٰبِيَهْ﴾[الحاقَّة: ٢٥].

وفي السُّنَّة ما جاء عن أمِّ سلمة، قالت: سمعت النَّبيَّ ﷺ يقول: (يحشر النَّاس حفاة عراة غرلا كما بدئوا، قالت أم سلمة: يا رسول الله: ينظر بعضنا إلى بعض؟ قال: يشغل النَّاس، قلت: وما شغلهم؟ قال: نشر الصُّحف فيها مثاقيل الذَّر، مثاقيل الخردل)[١]، وهو ممَّا قال به جمهور أهل السُّنَّة والجماعة[٢].

نسبة إنكار نشر الصُّحف إلى المعتزلة:

وقد نسب إنكار نشر الصُّحف إلى أئمَّة المعتزلة، إلَّا أنَّ هذه النِّسبة لا تصح عنهم؛ فقد تكلَّم علماؤهم في هذه المسألة، ومنهم القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) حيث قال بعد أن ذكر بقيَّة السَّمعيَّات: (وأمَّا نشر الصُّحف؛ **فقد نطق به القرآن قال الله تعالى:** ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾[التَّكوير: ١٠])[٣]، ودليل القاضي عبد الجبَّار على إثبات نشر الصُّحف هو دليل بناه على الإمكان العقلي، وورود الدَّليل السَّمعي بهذا الإثبات، وخاصَّة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾.

وقال في شرحه للأصول الخمسة بعد أن نفى نسبة إنكار سؤال منكر ونكير عن المعتزلة: (وقد اتَّصل بهذه الجملة الكلام في أحوال القيامة، وما يجري هناك

---

(١) أخرجه الطَّبراني، في المعجم الأوسط، برقم: (٨٣٧)، ١/ ٢٠٣.

(٢) لوامع الأنوار البهيَّة، السَّفاريني الحنبلي، ٢/ ١٨١.

(٣) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٧٣٦.

من وضع الموازين والمسألة والمحاسبة وإنطاق الجوارح **ونشر الصُّحف، وما جرى هذا المجرى)**[(١)].

كما أثبته الإمام المفسّر الزَّمخشري (٥٣٨هـ) في تفسيره؛ فقال: **(ويجوز أن يراد: نشرت بين أصحابها، أي: فرِّقت بينهم)**[(٢)]، وهذا وجه من وجوه إثبات نشر الصُّحف يوم القيامة.

سادساً ـ الحوض:

الحوض: مورد عظيم أعطاه الله نبيَّنا محمَّد ﷺ في المحشر يَرِدُهُ هو وأُمَّته، جاء وصفه في النُّصوص أنَّه أشدُّ بياضاً من اللَّبن، وأبرد من الثَّلج، وأحلى من العسل، وأطيب ريحاً من المسك، وهو في غاية الاتِّساع، عرضه وطوله سواء، كلُّ زاوية من زواياه مسيرة شهر، يُمَدُّ ماؤه من الجنَّة، فيه ميزابان يمدَّانه من الجنَّة، أحدهما من ذهب والآخر من فضَّة، وآنيته كعدد نجوم السَّماء، وقد دلَّ على ثبوت الحوض وأنَّه حقٌّ كثيرٌ من الأحاديث الصَّحيحة تبلغ حدَّ التَّواتر ورواها عن النَّبيِّ ﷺ بضعة وثلاثون صحابياً[(٣)].

ومن هذه الأحاديث حديث أنس بن مالك أنَّ رسول الله ﷺ قال: (إنَّ قدر حوضي كما بين أيلة إلى صنعاء من اليمن، وإنَّ فيه من الأباريق كعدد نجوم السَّماء)[(٤)]، ومنها قول رسول الله ﷺ: (حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ٧٣٤.

(٢) الكشَّاف، الزَّمخشري، ٤/ ٧٠٩.

(٣) البدور السَّافرة، السِّيوطي، ص: ٢٤١.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الرِّقاق، باب في الحوض، برقم: (٦٢٠٩)، ٥/ ٢٤٠٥.

أبيض من اللَّبن، وريحه أطيب من المسك، وكيزانه كنجوم السَّماء من يشرب منه فلا يظمأ أبداً)[١]، كما استدلُّوا على إثباته من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾[الكوثر: ١].

نسبة إنكار الحوض إلى المعتزلة:

وقد نقل عن المعتزلة إنكار الحوض، نقل هذا الإمام الأشعري (٣٢٤هـ)، والجيلاني[٢]، بل إنَّ القرطبي اعتبر المعتزلة من المطرودين عن الحوض يوم القيامة ونقله عن علماءهم[٣].

إلَّا أنَّ هذه النِّسبة ليست صحيحة؛ فقد أثبتوه في كتبهم وممَّن أثبته: واصل بن عطاء والشَّحَّام (٢٨٠هـ)، وكذلك ذكر القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) أنَّ مذهب المعتزلة هو إثبات أحوال وأهوال القيامة وعدَّ منها بعضها، والحوض لا يختلف عن الميزان الذي ذكره؛ فلو أنَّه من المستثنيات في الإثبات لذكره، ولكنَّه ذكر علَّة الإثبات وهو ورود الخبر الصَّادق فوجب الإثبات، وأثبته الزَّمخشري[٤].

سابعاً ـ الصراط:

وهو جسر ممدود على متن جهنَّم يَرِدُهُ الأولونَ والآخِرون، وهو طريق أهل

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الرِّقاق، باب في الحوض، برقم: (٦٢٠٨)، ٥/ ٢٤٠٥.

(٢) الإبانة عن أصول الدِّيانة، الأشعري، ص: ٢٤٥، الغنية لطالبي الحق، عبد القادر الجيلاني، ١/ ١٥٠.

(٣) التَّذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، القرطبي، ٢/ ٧١٠، ٧١١.

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٣٧، ٢٨٠، شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٧٣٤، ٧٣٥، رسالة في إعجاز سورة الكوثر، الزَّمخشري، مخطوط، الورقة: ٢١.

المحشر لدخول الجنَّة، وقد دلَّت الأدلَّة من الكتاب والسُّنَّة على إثبات الصِّراط، واستدلَّ العلماء من القرآن بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ عَنِ ٱلصِّرَٰطِ لَنَٰكِبُونَ﴾[المؤمنون: ٧٤]، وبقوله: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم: ٧١].

وأمَّا من السُّنَّة؛ فاستدلُّوا بما جاء في البخاري من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ وفيه عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: (ثمَّ يؤتى بالجسر فيجعل بين ظهري جهنَّم، قلنا يا رسول الله وما الجسر؟ قال: ...)[١].

وأخرج الإمام أحمد ﷺ عن عائشة ﷺ عن النَّبيِّ ﷺ قال: (لجهنَّم جسر أدقُّ من الشَّعرة، وأحدُّ من السَّيف، ...)[٢].

وأخرج مسلم عن عائشة ﷺ قالت: سألت رسول الله ﷺ عن قول الله ﷻ: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ﴾[إبراهيم: ٤٨]؛ فأين يكون النَّاس يومئذٍ يا رسول الله؟ ؛ فقال: على الصِّراط[٣].

نسبة إنكار الصراط إلى المعتزلة:

ذكر التَّفتازاني أنَّ القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) وكثيراً من المعتزلة قد أنكروا الصِّراط[٤]، بينما ذكر الإيجي في المواقف أنَّ أكثر المعتزلة على إنكاره، ونقل عن

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب التَّوحيد، باب قوله الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة)، برقم: (٧٠٠١)، ٦/ ٢٧٠٦.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ٦/ ١١٠.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب صفة القيامة والجنَّة والنَّار، باب: في البعث والنُّشور وصفة الأرض، برقم: (٧٢٣٤)، ٨/ ١٢٧.

(٤) شرح المقاصد، التَّفتازاني، ص: ١٢٠.

الجبَّائي تردُّده في إثباته[١].

وقد أثبته المفسِّر الشَّحَّام، والشَّريف الرَّضي[٢]، وأمَّا ما نقله التَّفتازاني عن القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ)؛ فهو غير صحيح؛ لأنَّ القاضي أثبته في شرحه للأصول الخمسة[٣]، وردَّ القاضي على من قال بأنَّ أكثر المعتزلة على تأويله بالأدلَّة الدَّالَّة على هذه الطَّاعات التي من تمسَّك بها نجا وأفضى إلى الجنَّة، والأدلَّة الدَّالَّة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحقَّ من الله تعالى النَّار[٤]، وغاية ما ينكره القاضي عبد الجبَّار والمعتزلة هو أن تكون حدَّته على المؤمنين كما أنَّها على الكافرين[٥]، وقد نفى هذه النِّسبة عن القاضي عبد الجبَّار الدُّكتور فرج الله عبد الباري حيث أكَّد أنَّ مذهب القاضي عبد الجبَّار هو الإثبات وأنَّ السَّعد التَّفتازاني قد أخطأ في نقله[٦]، وما قرَّره القاضي عبد الجبَّار قرَّره أيضاً الملاحمي؛ فقد جوَّز أن تكون حدَّته على الكفَّار، وأنَّهم يؤمرون بالمرور عليه كنوع من أنواع العذاب لهم، وأنَّ المؤمنين يمرُّون فوقه ليروا العذاب في جهنَّم ليحمدوا الله على الخلاص منها ومن عذابها، فيكون ذلك نعيماً لهم[٧].

---

(١) المواقف في علم الكلام، الإيجي، ص: ٣٨٤.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص: ٢٨٠، تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشَّريف الرَّضي، ص: ٢٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، ص: ٧٣٧.

(٤) انظر: المرجع السَّابق، ص: ٧٣٨.

(٥) المختصر في أصول الدِّين، القاضي عبد الجبَّار، ص: ٣٨٦.

(٦) يوم القيامة بين الإسلام والمسيحيَّة واليهوديَّة، فرج الله عبد الباري، ص: ٢٢٢.

(٧) الفائق في أصول الدِّين، الملاحمي، ص: ٤٦٦.

تعقيبٌ عن رأي المعتزلة في السَّمعيَّات:

وفي ختام بحث المسائل التي تتعلَّق في رأي المعتزلة يتبيَّن مقدار التُّهمة التي اتُّهِم بها المعتزلة، وقد بيَّنت بطلانها بنقولٍ من كتب المعتزلة أنفسهم، وقد بيَّنت أنَّ جمهور المعتزلة أثبت هذه المسائل، ولم يشذَّ منهم إلَّا القليلُ المعدودُ ممَّن لا يعدُّ قوله أمام الجمهور.

وقد يرجع السَّبب في توسيع تلك التُّهمة وتعميمها عليهم إلى عدَّة أسباب منها:

١ ـ الموقف المتشدِّد الذي اتَّخذه أكثر المعتزلة من الدَّليل النَّقليِّ في المسائل العَقَديَّة، أو فكرة الدَّور الاعتزالي حيث قدَّم المعتزلة الدَّليل العقلي وحكَّموه في الدَّليل النَّقلي، وفسَّروا النُّصوص النَّقليَّة به؛ فأخذ خصومهم هذا الأصل الاعتزالي، وزعموا بأنَّ المعتزلة قد طبَّقوا هذا الأصل على السَّمعيَّات كذلك، وهذا ما لا يسلِّم به أئمَّة المعتزلة من خلال النُّصوص التي نقلتها، بل باستدلالاتهم بنصوصٍ من القرآن الكريم والسُّنَّة الشَّريفة على مسائلهم.

٢ ـ الموقف المتشدِّد الذي اتَّخذه أئمَّة علم الكلام ـ وبالأخصِّ الفكر السُّنِّي ـ من الاعتزال وأئمَّته، وما نتج من المحنة التي تعرَّض لها أئمَّة أهل السُّنَّة من قبل المعتزلة في قضيَّة خلق القرآن؛ ممَّا أدَّى إلى تولُّد ردَّة فعل قويَّة معاكسة باتِّجاه المعتزلة من قبل بعض أئمَّة أهل السُّنَّة؛ فرموهم أو عمَّموا خطأ عليهم إنكار هذه المسائل، وتمَّ استغلال الصُّورة القبيحة للمعتزلة عند النَّاس بعد فتنة القرآن والتي كان التَّعاطف فيها مع الإمام أحمد بن حنبل الذي تحمَّل العذاب ورفض أن يقول بخلق القرآن بعد أن لجأ المعتزلة إلى الخلفاء العبَّاسيِّين؛ لإجبار أئمَّة السُّنَّة والحديث على الخضوع لرأي المعتزلة.

٣ ـ ضياع واندثار التُّراث المعتزلي على مرِّ العصور والأزمنة، أو بقائه كمخطوطات مبثوثة بين بلدان قليلة ـ كاليمن وتركيًا حيث وجدت الكثير من المخطوطات لأئمَّة المعتزلة ـ ممَّا لم يسمح لكثير من العلماء الاطِّلاع على القول الصَّحيح للمعتزلة في هذه المسائل وغيرها، فاعتمدوا في نقل الأقوال على الكتب القديمة لخصوم المعتزلة، والذين ناصبوهم العداء[1]، حتَّى ظهر في العصر الحديث من تولَّى إخراجها إلى النُّور وأصبح بمقدور الباحثين الرُّجوع أو توثيق آراء المعتزلة من كتبهم هم دون غيرهم، وخاصَّة بعد ظهور الموسوعة المعتزليَّة الكبيرة والثَّمينة للقاضي عبد الجبَّار، والتي تسمَّى (المغني في أبواب العدل والتَّوحيد).

٤ ـ إنَّ ما نسب إلى المعتزلة أخذ أكثره صورة التَّعميم الفاسد، وهذا يعني أنَّ بعضهم قالوا بما نسب إليهم، ولكن تمَّ تعميمه على الكُلِّ من قبل خصومهم، وذلك لأنَّ البعض يحاكمون فرقة من المعتزلة على أنَّهم هم المعتزلة كمن ينسب القول إلى البغداديَّة منهم، ولكن لا يقول (البغداديَّة)، ولكن يقول (المعتزلة).

وقد بيَّن الدُّكتور عبد الكريم عثمان أنَّ التَّهمة التي ألصقت بالمعتزلة من إنكارهم للسَّمعيَّات التي ذكرناها إنَّما هي من التَّعميم الفاسد حيث قام من نقل ذلك عنهم بأخذ آراء بعض المعتزلة فعمَّمه عليهم من غير أن يتأكَّد في نقله ويتحرَّى الصَّواب فيه.

يقول الدُّكتور عبد الكريم عثمان: (**وسنجد من استعراضنا لها أنَّ خصوم**

---

(١) نستطيع أن نمثِّل أهم من عادى المعتزلة في التَّاريخ بابن الرَّاوندي الذي كتب كتابه (فضيحة المعتزلة) حيث ذكر الكثير من الآراء غير الصَّحيحة عن المعتزلة، وقد ردَّ عليه الخيَّاط وهو أحد أئمَّة المعتزلة في كتابه (الانتصار والرَّدُّ على ابن الرَّاوندي الملحد) حيث برَّأ المعتزلة من أكثر وأغلب الآراء التي ذكرها ابن الرَّاوندي.

المعتزلة قد وسَّعوا التُّهمة؛ فأخذوا المعتزلة بأقوال مفردة لبعضهم وعمَّموها على الجميع)[١].

ثمَّ يرى الدُّكتور عبد الكريم عثمان بأنَّ هذا الإنكار من قبل القليل من المعتزلة لبعض السَّمعيَّات إمَّا أن يكون قولاً للشَّواذِّ من المعتزلة والذين لا يؤخذ رأيهم أو لا يعتبر؛ وإمَّا أنَّه تشنيع من قبل خصومهم[٢].

ثامناً ـ فناء النار وزوالها:

وردت آيات وأحاديث في القرآن والسُّنَّة تتكلَّم عن النَّار وعن مصير أهل النَّار فيها، وأنَّهم خالدون فيها وأنَّ النَّار لا تفنى ولا تبيد، كما قرَّر ذلك علماء الأمَّة في مؤلَّفاتهم، وممَّا ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩]، وقد وردت هذه الآية في عشر مواضع في القرآن الكريم، وورد قوله: ﴿يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٞ مُّهِينٞ﴾[النِّساء: ١٤]، وقوله: ﴿فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا﴾[النِّساء: ٩٣]، وقوله: ﴿فَأَنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدٗا فِيهَاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡخِزۡيُ ٱلۡعَظِيمُ﴾[التَّوبة: ٦٣].

وأمَّا ما ورد في السُّنَّة في هذه المسألة فهو ما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه قال: (يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح؛ ... فيذبح ثمَّ يقول: يا أهل الجنَّة خلود فلا موت ويا أهل النَّار خلود فلا موت)[٣]، وما روي أيضاً عن ابن

---

(١) نظريَّة التَّكليف، عبد الكريم عثمان، ص: ٥١٠.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٥١٤.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب (وأنذرهم يوم الحسرة)، برقم: (٤٤٥٣)، ٤/ ١٧٦٠، ومسلم، كتاب الجنَّة وصفة نعيمها وأهلها، باب النَّار يدخلها الجبَّارون والجنَّة يدخلها الضُّعفاء، برقم (٢٨٤٩)، ٤/ ٢١٨٨.

عمر ﷺ عن النَّبيِّ ﷺ قال: (يدخل أهل الجنَّة الجنَّة، وأهل النَّار النَّار، ثمَّ يقوم مؤذِّن بينهم: يا أهل النَّار لا موت، ويا أهل الجنَّة لا موت)[١]، والقول بأبديَّة النَّار هو قول جمهور أهل السُّنَّة والجماعة[٢]، ولم يخالف في ذلك إلَّا ما نقل عن الشَّيخ الأكبر ابن عربي وشيخ الإسلام ابن تيميَّة وتلميذه ابن قيِّم الجوزيَّة وسأحقِّق صحَّة هذا النَّقل عنهم.

ولابدَّ أوَّلاً من تحرير محلِّ الخلاف في هذه المسألة، وقد حدَّده ابن قيِّم الجوزيَّة؛ فقال: (وأمَّا النَّار فغاية ما أخبر به عنها أنَّ أهلها لا يخرجون منها، وأنَّهم خالدون فيها وما هم منها بمخرجين، وهذا مُجْمَع عليه بين أئمَّة الإسلام، ومعلومٌ بالضَّرورة أنَّ الرَّسول جاء به، ولكن الكلام في مقام آخر أنَّ النَّار أبديَّة لا تفنى أصلاً، كما أنَّ الجنَّة كذلك، فهذا الذي تكلَّم فيه الصَّحابة والتَّابعون ومن بعدهم)[٣].

وقال ابن القيِّم في الصَّواعق: (وإنَّما الشَّأن في كون النَّار أبديَّة كالجنَّة لا تفنى أبداً، وإلَّا فمتى دامت ناراً فهم فيها خالدون)[٤].

فمحلُّ الخلاف هو في كون نار جهنَّم تدوم ناراً يتعذَّب بها أهلها إلى أبد الآبدين، كما أنَّ الجنَّة تدوم أبداً يتنعَّم بها أهلها؛ فمن يرى أنَّ أهل النَّار يخرجون من النَّار إلى الجنَّة، وتبقى النَّار ناراً خالية من أهلها؛ فهو يدخل في القول بفناء النَّار ما دام أنَّه أخرج النَّار عن فائدتها وهي تعذيب أهلها، وكذلك يدخل من

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الرِّقاق، باب يدخل الجنَّة سبعون ألفاً بغير حساب، برقم: (٦١٧٨)، ٥/ ٢٣٩٦.

(٢) التَّذكرة في أحوال الآخرة، القرطبي، ص: ٩٢٠.

(٣) الصَّواعق المرسلة، ابن قيِّم الجوزيَّة، ص: ٦٤٨.

(٤) الصَّواعق المرسلة، ابن القيِّم، ص: ٦٦٢.

يرى أنَّ النَّار تنقلب إلى نعيمٍ لكونه نفى العذاب.

نسبة فناء النَّار إلى ابن عربي (٦٣٨هـ):

نسب إلى ابن عربي القول بفناء النَّار، على معنى أنَّ أهل النَّار إذا طال بهم العذاب تمرَّنوا عليه؛ فيشعرون أنَّ النَّار جنَّة فيتنعَّمون فيها، وممَّن نسب إليه هذه النِّسبة ابنُ أبي العزِّ الحنفي؛ فقال وهو يذكر أقوال النَّاس في أبديَّة النَّار: (**والثَّاني:** أنَّ أهلها يعذَّبون فيها، ثمَّ تنقلب طبيعتهم وتبقى طبيعة النَّاريَّة يتلذَّذون بها لموافقتها لطبعهم! **وهذا قول إمام الاتِّحاديَّة ابن عربي الطَّائي**)[1].

إلَّا أنَّ الشَّعراني (٩٧٣هـ) في الكبريت الأحمر ينفي هذه النِّسبة؛ فيقول: (**قلت: فقد كذب والله وافترى من نقل عن الشَّيخ محيي الدِّين** أنَّه كان يقول: إنَّ أهل النَّار يتلذَّذون بدخولهم النَّار وأنَّهم لو أخرجوا منها تعذَّبوا)[2].

وممَّن نفى هذه النِّسبة عن أهل التَّصوُّف بشكلٍ عام البيجوري (١٢٧٧هـ) في حاشيته على جوهرة التَّوحيد حيث قال: (**وما يقال بتمرُّن أهل النَّار بالعذاب حتَّى لو ألقوا في الجنَّة لتألَّموا** مدسوس على القوم فكيف وقد قال الله تعالى: ﴿فَلَن نَّزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾[النَّبأ: ٣٠])[3].

والشَّعراني والبيجوري لَّما نفوا هذه النِّسبة يريدون أنَّ النُّصوص الموجودة التي تدلُّ على فناء النَّار عند ابن عربي بالمعنى الذي قلناه قد دسَّت في كتب الشَّيخ الأكبر، ولا يريدون بأنَّه ليس موجوداً في كتبه؛ ففي الفتوحات المكِّيَّة لابن عربي يصرِّح بما نقله ابن أبي العزِّ الحنفي، حيث يسلِّم ابن عربي للنُّصوص القاطعة التي

(١) شرح العقيدة الطَّحاويَّة، ابن أبي العزِّ الحنفي، ص: ٤٢٧.

(٢) الكبريت الأحمر من علوم الشَّيخ الأكبر، ابن عربي، ص: ٢٥٣.

(٣) حاشية البيجوري على جوهرة التَّوحيد، ص: ٣٠١.

تدلُّ على دوام جهنَّم كقوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[البقرة: ١٦٧]، وكقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخۡرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّقِيمٞ﴾[المائدة: ٣٧]، إلَّا أنَّه يرى بأنَّه لا يلزم من وجود الشَّرط ـ وهو في مسألتنا دوام جهنَّم ـ وجود المشروط ـ وهو دوام العذاب ـ فهو يرى أنَّه من الممكن القول بدوام وجود أهل النَّار في النَّار ولا عذاب حسِّيَّ لهم(١).

ويرى ابن عربي أنَّ أهل النَّار إذا انتهى أمد الغضب الإلهي فيهم، ودخلوا في رحمة الله التي سبقت الغضب يبقون في عذاب الله في جهنَّم التي لا تتبدَّل صورتها، ثمَّ يفصِّل ابن عربي مدَّة العذاب؛ فيذكر أنَّ العذاب يبقى خمسةً وأربعين ألف سنة، لا يفتر عنهم، ثمَّ ينامون نومة يغيبون خلالها عن الإحساس، واستدلَّ على هذه النَّومة بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأۡتِ رَبَّهُۥ مُجۡرِمٗا فَإِنَّ لَهُۥ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحۡيَىٰ﴾ [طه: ٧٤]، وقد مثَّل ابن عربي لهذه النَّومة بالمغشي عليه في الدُّنيا من شدَّة العذاب؛ فإنَّه لا يشعر بالعذاب والألم.

ويبقى أهل النَّار نائمون مدَّة تسعةَ عشرَ ألفَ سنةٍ، ثمَّ يفيقون من نومتهم فيبدِّل الله جلودهم جلوداً أخرى غير التي كانت لهم؛ فيعذِّبهم مرَّة أخرى مدةَ خمسة عشر ألف سنة، ثمَّ ينامون كالمغشي عليه لمدَّة أحد عشر ألفَ سنةٍ، ثمَّ يستيقظون؛ فيبدِّل الله جلودهم جلوداً جديدة، فيعذِّبهم في النَّار مدَّةَ سبعةِ آلافِ سنةٍ، ثمَّ ينامون ثلاثة آلاف سنة، ثمَّ يستيقظون؛ فيرزقهم الله اللَّذَّة والرَّاحة إلى الأبد؛ فهذا التَّأبيد المراد فيها(٢).

---

(١) الفتوحات المكِّيَّة، ابن عربي، ص: ٢٢٥.

(٢) انظر: المرجع السَّابق، ٣/ ٩٦.

ويرى ابن عربي أنَّ العذاب الخالد عليهم هـو الخوف من رجـوع العذاب فقط، دون أن يعذَّبوا ويدعم تفسيره هذا بقوله تعالى: ﴿ قَالَ ٱخۡسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ ﴾ [المؤمنون: ١٠٨]، وهو بهذا يرى أنَّ عذابهم نفسي لا حسِّي[١].

ويؤكِّد هذا الكلام؛ فيرى بأنَّـه لا مكـره لله تعالى على إدامـة العـذاب على الكفَّار؛ فلذلك فهو يقول بأنَّ الله يرحم العباد بعدم سرمديَّة العذاب عليهم[٢].

فابن عربي لا يرى فناء نفس النَّار ولا يرى فناء أهل النَّار، بل يرى أنَّ العذاب هو الذي يفنى؛ فيستحيل نعيماً وراحـة، وهو يؤكِّد أنَّ أهل النَّار في النَّار خالدون لا على المعنى الذي يريده أهل السُّنَّة والجماعة، وإنَّما على معنى أنَّهم إذا مكثوا فيها مدَّة معيَّنة انقلب العذاب نعيماً؛ فهو يفسِّر العذاب بقوله: ﴿وَلَهُمۡ عَذَابٞ مُّقِيمٞ ﴾[المائدة: ٣٧] بالعذاب النَّفسي لا الحسِّي.

وهذه النُّصوص مأخوذة من النُّسخـة المكتوبـة بخـطِّ المؤلِّف والنُّسختين المكتوبتين بخطِّ تلميذيه، والتي أحدهما في حال حياتـه، والأخرى في عصره بعد وفاتـه[٣]، والتي حقَّقها ونشـرها الدُّكتور عثمان يحيى والدُّكتور إبراهيم مدكور، ولاشكَّ أنَّ نسخة المؤلِّف هي المعتمدة وهي تشكل مذهبه.

وبذلك يكـون النَّصُّ الذي نقلـه ابن أبي العزِّ الحنفي صحيحـاً، وأنَّ نفـي الشَّعراني والبيجوري لهذه النِّسبة غير صحيح.

---

(١) المرجع السَّابق، ٣/ ٩٦.

(٢) المرجع السَّابق، ٣/ ٦٧، ٤/ ٤٠٣.

(٣) راجع التَّفصيل في هذا الكلام في الفصل الأوَّل عند حديثنا عن كتاب الفتوحات المكِّيَّة ونسبة التَّحريف فيه.

نسبة فناء النَّار إلى ابن تيميَّة:

نقل عن ابن تيميَّة أنَّه يقول بفناء النَّار، وممَّن نسب إليه ذلك ونقله الحصني؛ فقال: (واعلم أنَّه ممَّا انتقد عليه **زعمه أنَّ النَّار تفنى**، وأنَّ الله تعالى يفنيها، وأنَّه جعل لها أمداً تنتهي إليه، وتفنى، ويزول عذابها، وهو مطالب: أين قال الله ﷻ؟ وأين قال رسول الله ﷺ وصحَّ عنه)[(١)].

وقال صدِّيق حسن خان بعد أن نقل أقوال الفرق: (السَّابع: قول من يقول إنَّ الله تعالى يفنيها؛ لأنَّه ربُّها وخالقها... **ولشيخ الإسلام وتلميذه** الإمام المحقِّق الحافظ ابن القيِّم رحمهما الله تعالى ركون إلى هذا القول...)[(٢)].

وقد نفى هذه النِّسبة عن ابن تيميَّة القارِّي في رسالته في الرَّدِّ على ابن عربي: (وأمَّا قول المؤوِّل إنَّ ابن تيميَّة الحنبلي ذهب إلى أنَّ الكفَّار في عاقبة الأمر يخرجون من النَّار **فافتراء عليه**)[(٣)].

والحقيقة أنَّ موقف شيخ الإسلام في هذه المسألة مشكل؛ فقد وردت عنه نصوص في الفناء ونصوص في الخلود، ومن نصوصه التي تدلُّ على الفناء:

قوله: (لم أجد نقلاً مشهوراً عن أحد من الصَّحابة يخالف ذلك)[(٤)].

وقال: (**لكن إذا انقضى أجلها، وفنيت كما تفنى الدُّنيا، لم يبق فيها عذاب**)[(١)].

---

(١) دفع شبه من شبَّه وتمرَّد، الحصني، ص: ٥٨.

(٢) يقظة أولي الاعتبار ممَّا ورد في ذكر النَّار وأصحاب النَّار، صدِّيق حسن خان، ص: ٤٠.

(٣) الرَّدُّ على القائلين بوحدة الوجود، علي بن سلطان القاري، ص: ٨٦.

(٤) الرَّدُّ على من قال بفناء الجنَّة والنَّار، ابن تيميَّة، ص: ٦١.

(١) المرجع السَّابق، ص: ٥٦.

وقال: (**وحينئذ فيحتجُّ على فنائها بالكتاب والسُّنَّة، وأقوال الصَّحابة**)[١].

وقال: (**وأمَّا النَّار وعذابها فلم يخبر ببقاء ذلك**، بل أخبر أنَّ أهلها لا يخرجون منها)[٢].

وقال: (**فإذا قدِّر عذاب لا آخر له، لم يكن هناك رحمة ألبتَّه**)[٣].

فهذه من النُّصوص التي وردت والتي توهم قول شيخ الإسلام بفناء النَّار.

وأمَّا النُّصوص التي تدلُّ على أنَّه يقول ببقاء وخلود النَّار فمنها:

قوله: (**وقد اتَّفق سلف الأمَّة... على أنَّ من المخلوقات ما لا يعدم، ولا يفنى بالكلِّيَّة كالجنَّة** والنَّار **والعرش**)[٤].

وقال: (وقال أهل الإسلام جميعاً: **ليس للجنَّة والنَّار آخر**، وإنَّهما لا تزالان باقيتين ...ليس لذلك آخر)[٥].

وقال: (**وقد أخبر الله ببقاء الجنَّة** والنَّار **بقاءً مطلقاً**)[٦].

وقال: (قالوا: ... **فإنَّ نعيم الجنَّة والنَّار دائم مع تجدد الحوادث فيهما**)[٧].

وقال: (فإنَّ جهنَّم لهم خلقت؛ لأنَّهم لا بدَّ أن يدخلوها **وما هم منها بمخرجين**)[١].

---

(١) المرجع السَّابق، ص: ٦٧.

(٢) المرجع السَّابق، ص: ٨٠.

(٣) المرجع السَّابق، ص: ٨٢.

(٤) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١٨/ ٣٠٧.

(٥) درء تعارض العقل والنَّقل، ابن تيميَّة، ٢/ ٣٥٨.

(٦) بيان تلبيس الجهميَّة في تأسيس بدعهم الكلاميَّة، ابن تيميَّة، ٢/ ١٥٧.

(٧) منهاج السُّنَّة في الرَّدِّ على الشِّيعة والرَّافضة القدريَّة، ابن تيميَّة، ١/ ١٤٦.

(١) الصَّارم المسلول على شاتم الرَّسول، ابن تيميَّة، ١/ ٥٨.

وقال في تفسير قوله: ﴿وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ١١ ٱلَّذِى يَصْلَى ٱلنَّارَ ٱلْكُبْرَىٰ﴾[الأعلى: ١١، ١٢]: (الصِّليُّ المطلق، وهو المكث فيها والخلود على وجه يصل العذاب إليهم دائماً)[١].

إلَّا أنَّ الرَّأي الذي يقول بأنَّ ابن تيميَّة يرى القول بالفناء تضعِّفه مجموعة ملاحظات منها:

الأولى: إنَّ جميع الأقوال التي وردت في قوله بالفناء إنَّما ترجع إلى كتاب واحد، وهو (الرَّدُّ على من قال بفناء الجنَّة والنَّار)، وأمَّا قوله بأبديَّة النَّار؛ فتوجد نصوصه مبثوثة في أغلب كتبه كمنهاج السُّنَّة، ودرء تعارض العقل والنَّقل، وبيان تلبيس الجهميَّة، وغيرها.

الثَّانية: إنَّ النُّصوص التي يرى فيها فناء النَّار مجملة، غير صريحة في أنَّه يرى فناء النَّار، أمَّا النُّصوص التي يرى فيها أبديَّة النَّار؛ فهي مبيِّنة صريحة في أنَّه يرى أبديَّتها.

الثَّالثة: إنَّ ابن تيميَّة لم يصرِّح برأيه في كتاب (الرَّدِّ على من قال بفناء الجنَّة والنَّار)، ولذلك فهو يحكي مذهب وأدلَّة من يقول بفناء النَّار بلسانهم، وهذا لا يدلُّ على أنَّه مذهبه.

ويحتمل أن يكون قد قرَّر فناء النَّار في كتابه (الرَّدِّ على من قال بفناء الجنَّة والنَّار)، ثمَّ رجع عنه إلى قول الجمهور بأبديَّتها، وبذلك يكون القول الرَّاجح لابن تيميَّة كما أرى أنَّه لا يخالف جمهور أهل السُّنَّة بأبديَّة النَّار وعدم فنائها وذلك من خلال نصوصه التي نقلتها.

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيميَّة، ١٦/ ١٩٧.

نسبة فناء النَّار إلى ابن قيِّم الجوزيَّة:

نقل هذه النِّسبة كلٌّ من المناوي، والشيخ مصطفى صبري[(١)]، ونفى عنه هذه النِّسبة نعمان الآلوسي؛ فذكر أنَّه تبنَّى القول بفناء النَّار، ثمَّ رجع عنه[(٢)]، ولأقوال ابن القيِّم في هذه المسألة أربعة أشكال: فمنها: ما يفهم منه القول بالفناء، ومنها: ما يفهم منه القول بالبقاء، ومنها: ما يفهم منه توقُّفه في هذه المسألة، ومنها: ما يدلُّ على أنَّه كان يحكي أدلَّة من قال بالفناء دون تبنِّي هذا الرَّأي.

١ ـ فمن نصوص ابن القيِّم الموهمة للقول بفناء النَّار قوله في الصَّواعق المرسلة: (وكلُّ هذا ينفي أن يخلق خلقاً لمجرَّد عذابه السَّرمد الذي لا انقضاء له ولا انتهاء، لا لحكمة مطلوبة إلَّا لمجرَّد التَّعذيب والألم الزَّائد على الحدِّ؛ **فما قدر الله حقَّ قدره من نسب إليه ذلك**...)[(٣)]، وقوله في الكتاب نفسه: (الوجه السَّابع عشر: أنَّ أبديَّة النَّار كأبديَّة الجنَّة، إمَّا أن يتلقَّى القول بذلك من القرآن أو من السُّنَّة أو من إجماع الأمَّة أو من أدلَّة المعقول أو من القياس على الجنَّة، **والجميع منتف**)[(١)].

٢ ـ وأمَّا النُّصوص التي تدلُّ على أنَّه لا يقول بفناء النَّار، بل يقول بالبقاء فمنها تفريقه بين دار الخبث ودار الطِّيب وبيانه أنَّ الأولى لا تفنى، يقول في الوابل الصَّيِّب: (وأمَّا النَّار فإنَّها دار الخبث في الأقوال والأعمال والمآكل والمشارب ودار

---

(١) فيض القدير، المناوي، ٥/ ٣٢٢، موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين وعباده المرسلين، مصطفى صبري، ٣/ ٢٥.

(٢) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان الآلوسي، ص: ٤٨٣.

(٣) الصَّواعق المرسلة، ص: ٦٤٤.

(١) الصَّواعق المرسلة، ص: ٦٨٠.

الخبيثين... ولما كان النَّاس على ثلاث طبقات: طيبٌ لا يشينه خبث، وخبيث لا طيب فيه، وآخرون فيهم خبث وطيب كانت دورهم ثلاثة: دار الطِّيب المحض ودار الخبيث المحض، وهاتان الدَّاران لا تفنيان، ودار لمن معه خبث وطيب وهي الدَّار التي تفنى وهي دار العصاة؛ فإنَّه لا يبقى في جهنَّم من عصاة الموحدين أحد؛ فإنَّهم إذا عذِّبوا بقدر جزائهم أخرجوا من النَّار؛ فأدخلوا الجنَّة ولا يبقى إلَّا دار الطِّيب المحض ودار الخبيث المحض)[١].

ويقول في طريق الهجرتين ودار السَّعادتين: (فاقتضت حكمته ﷻ أن خلق داراً لطالبي رضاه العاملين بطاعته المؤثِّرين لأمره... وخلق داراً أخرى لطالبي أسباب غضبه... **وهي جهنَّم وأودعها كلَّ شيءٍ مكروه... فهاتان الدَّاران هما دارا القرار**)[٢].

٣ـ وأمَّا نصوصه التي تدلُّ على توقفه في المسألة، وأنَّه لم يرجِّح أحد الرَّأيين؛ فقوله في شفاء العليل: (وأنَّا في هذه المسألة على قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ؛ فإنَّه ذكر دخول أهل الجنَّة الجنَّة، وأهل النَّار النَّار ووصف ذلك أحسن صفة، **ثمَّ قال: ويفعل الله بعد ذلك في خلقه ما يشاء...**)[١]، ومنها قوله في الصَّواعق أثناء حكايته لأحد الأدلَّة: (فتأمَّل هذا الوجه حقَّ التَّأمُّل وأعطه حقَّه من النَّظر، واجمع بين ذلك وبين معاني أسمائه وصفاته، وما دلَّ عليه كلامه وكلام رسوله ﷺ وما قاله الصَّحابة ومن بعدهم، **ولا تبادر إلى القول بلا علم ولا إلى الإنكار**)[٢]،

---

(١) الوابل الصَّيِّب ورافع الكلم الطَّيِّب، ابن قيِّم الجوزيَّة، ص: ٢٤.

(٢) طريق الهجرتين وباب السَّعادتين، ابن قيِّم الجوزيَّة، ص: ٢٣٠.

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتَّعليل، ابن القيِّم، ٢٦٤.

(٢) الصَّواعق المرسلة، ص: ٦٣٣.

ومنها قوله في حادي الأرواح بعد ذكر أدلَّة الفريقين: (فهذا نهاية أقدام الفريقين في هذه المسألة، ولعلَّك لا تظفر به في غير هذا الكتاب؛ فإن قيل: فإلى أين انتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشَّأن التي هي أكبر من الدُّنيا بأضعاف مضاعفة؟ **قيل: إلى قوله تبارك وتعالى**: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[هود: ١٠٧])[1].

٤ ـ وأمَّا نصوصه التي تدلُّ على أنَّه كان يحكي أدلَّة من قال بالفناء فمنها قوله بعد أن مهَّد لقول فناء النَّار: (**وأيَّدوا ذلك بوجوه هذا أحدها...**)[2]، وقال بعد أن ذكر حديث ذبح الموت: (وهذا موضع اختلف فيه المتأخِّرون على ثلاثة أقوال؛ أحدها: أنَّ الجنَّة والنَّار فانيتان غير أبديتين بل كما هما حادثتان فهما فانيتان، والقول الثَّاني: أنَّهما باقيتان دائمتان لا يفنيان أبداً، والقول الثَّالث أنَّ الجنَّة باقية أبديَّة، والنَّار فانية، **ونحن نذكر هذه الأقوال وما قابلها وما احتجَّ به أرباب كلِّ قول ونردُّ ما خالف كتاب الله وسنَّة رسوله**)[3]، وقال بعد أن ذكر أدلَّة القائلين بأبديَّة النَّار: (**قال أصحاب الفناء: الكلام على هذه الطُّرق يبيِّن الصَّواب في هذه المسألة**)[1]، وقال بعد أن ذكر ردَّ القائلين بالفناء على أدلَّة القائلين بالأبديَّة: (قالوا: ـ يقصد القائلين بالفناء ـ والقول الذي يعد من أقوال أهل البدع ما خالف كتاب الله وسنَّة رسوله وإجماع الأمَّة إمَّا الصَّحابة أو من بعدهم، وأمَّا قول يوافق الكتاب والسُّنَّة وأقوال الصَّحابة؛ فلا يعدُّ من أقوال أهل البدع)[2].

---

(١) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ابن قيِّم الجوزيَّة، ص: ٢٧٣.

(٢) الصَّواعق المرسلة، ص: ٦٣٧.

(٣) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص: ٢٤٤.

(١) المرجع السَّابق، ص: ٢٥٥.

(٢) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص: ٢٥٦.

وأرى في ختام هذه النُّقول عن ابن قيِّم الجوزيَّة أنَّ مذهب ابن القيِّم يحتمل أمرين:

أوَّلها: التَّوقُّف في المسألة.

وثانيها: التَّفريق بين نار الموحِّدين ونار المشـركين؛ فالأولى تفنى، والثَّانيـة باقية لا تفنى.

وهو في القول الثَّاني يوافق مذهب جمهور الإسلاميِّين، وعلى القولين ينتفي عنه القول بفناء النَّار.

وأمَّا النُّصوص التي أوهمت قوله بفناء النَّار؛ فإنَّها حكايـة لأقوال القائلين بالفناء كما نقلنا ذلك، ولابدَّ من الإشـارة أنَّه من خـلال التَّأمُّل في نصـوص ابن القيِّم السَّابقة يلاحظ المتأمِّل أنَّ ابن القيِّم يرى جواز الفناء للنَّار عقلاً لا شرعاً، وهو بهذا لا يخالف؛ فإنَّه جائز عقلاً أن يحكم الله على النَّار بالفناء بعد بقائها إلى أمدٍ معيَّنٍ يشاؤه.

❑ ❑ ❑



الخاتمة

أوَّلاً ـ نتائج البحث التَّفصيليَّة:

بعد الانتهاء من البحث والكتابة فيه أرجو أن أكون قد وفِّقت في عرض المسائل وأدلَّتها، وأن أكون قد حقَّقت شروط البحث على الغالب، وأنِّي قد كنت موضوعيّاً أثناء مناقشتي للفرق، وأستطيع أن أجمل أهمَّ النَّتائج التي وصلت إليها في هذا البحث بما يأتي:

١ ـ الخطأ في نسبة القول أو الرَّأي موجود في أكثر العلوم الشَّرعيَّة، وأخطر علم يوجد فيه هذا الخطأ هو العقائد لما يؤدِّي إليه من نتائج خطيرة، وأكثر علم يوجد فيه الخطأ هو التَّاريخ لأنَّه ليس له سند.

٢ ـ حرص الكثير من العلماء على تقصِّي القول الصَّحيح، وهذا هو المنهج الصَّحيح في الإسلام.

٣ ـ لا يصح تلقيب المعتزلة بالقدريَّة ولا أهل الحديث بالمشبِّهة والمجسِّمة ولا الحنفيَّة بالمرجئة، وأمَّا الأشاعرة فالقول بالجبر لازم عن قولهم بالكسب، ولم يلتزمه أكثرهم، وصرَّح بالقول به بعض الأشاعرة كالفخر الرَّازي والسُّهروردي صاحب عوارف المعارف.

٤ ـ لازم القول ليس قولاً لصاحبه مطلقاً بشتَّى أنواعه ـ البيِّن وغير البيِّن والقريب والبعيد ـ إلَّا إن التزمه.

٥ ـ كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة لقي القبول من قبل أكثر العلماء وبالأخصِّ

الماتريديَّة منهم، ولكن الكتاب هو من إملاءات أبي حنيفة لأبي مطيع البلخي، وأمَّا الفقه الأكبر للشَّافعي فغير صحيح النِّسبة عنه، وكذلك كتاب الفوائد المشوِّق المنسوب لابن القيِّم فغير صحيح النِّسبة وإنَّما يصحُّ عن ابن النَّقيب، وأمَّا الرِّسالة المنسوبة إلى الذَّهبي فليست صحيحة على التَّرجيح وإن صحَّت فليست آخر مواقف الذَّهبي من ابن تيميَّة.

٦ ـ لا يوجد تناقض بين كتابي الإمام الأشعري: (اللُّمع) و(الإبانة).

٧ ـ آخر مذاهب الجويني في خلق أفعال العباد ما قرَّره في النِّظاميَّة.

٨ ـ لا تؤثِّر معرفة زمن تأليف الإبانة للأشعري ما دمنا قد قرَّرنا بأنَّه لا خلاف بينه وبين اللُّمع.

٩ ـ الفتوحات المكِّيَّة وفصوص الحكم صحيحة وغير محرَّفة وطبعت نقىً عن نسخ تنسب إلى المؤلِّف نفسه.

١٠ ـ مذهب السَّلف في الصِّفات هو إثبات المعنى وتفويض الكيفيَّة لا نفيها.

١١ ـ لا يصح عن الصَّحابة شيء ممَّا نقل عنهم في تأويل صفة من صفات الله تعالى، وما نقل عنهم ليس على وجهه الصَّحيح، بل هو إلزام ليس في محله.

١٢ ـ ا تصحُّ المسائل الثَّلاث التي كفِّر بسببها الفلاسفة، وإن صحَّت كالقول بقدم العالم فإنَّه فهم على خلاف مرادهم، ثمَّ إنَّ القول بقدم العالم لا يكفر صاحبه.

١٣ ـ المعتزلة من أكثر الفرق التي دافعت عن حدوث العالم، والقول بقدم العالم لازم عن قولهم بأنَّ المعدوم شيء في حال عدمه، ولازم القول ليس قولاً لصاحبه.

١٤ ـ لم يتَّفق المعتزلة على القول بحدوث صفة الإرادة.

١٥ ـ نسبة القول بنفي العلم بالجزئيَّات لا تصحُّ عن الفلاسفة ولا عن

معمَّر المعتزلي ولا عن الإمام الجويني.

١٦ ـ تأويل الإمام مالك للنُّزول والإمام أحمد للمجيء غير صحيح ولا يثبت.

١٧ ـ لم يقل المعتزلة بأنَّ العبد يخلق فعله استقلالاً عن قدرة الله تعالى.

١٨ ـ صرَّح الأشعري بجواز التَّكليف بما لا يطاق في اللُّمع وقال بوقوعه.

١٩ ـ لم يتَّفق أهل السُّنَّة على أنَّ التَّحسين والتَّقبيح شرعيَّان، بل انقسموا بين قائل بالتَّحسين العقلي وبين قائل بالتَّحسين الشَّرعي، اتَّفق المعتزلة على التَّحسين العقلي، ولكنَّهم اختلفوا في الجهة المحسِّنة والمقبِّحة.

٢٠ ـ لم يصح عن فلاسفة الإسلام أنَّهم قدَّموا الفيلسوف على النَّبيِّ، ولا أنَّهم قالوا بأنَّ النُّبوَّة مكتسبة.

٢١ ـ لم يصح عن علماء التَّصوُّف (ابن عربي، الباقلَّاني، الحكيم التِّرمذي، الغزالي) وغيرهم أنَّهم قالوا بأفضليَّة الوليِّ على النَّبيِّ ولا أنَّ النُّبوَّة مكتسبة.

٢٢ ـ لم يقل ابن تيميَّة بمنع التَّوسُّل بالإطلاق، ولا بمنع زيارة قبر النَّبيِّ ﷺ.

٢٣ ـ لم يصح عن الأشعري والباقلَّاني أنَّهما قالا بالصَّرْفة كما نسب إليهما، وأمَّا قول ابن مسعود بأنَّ الفاتحة ليست من القرآن فغيرُ صحيح النسبة إليه، وأمَّا قوله بأنَّ المعوِّذات ليست من القرآن فصحيح النسبة ولكن رجع عنه لما تبيَّن له القول الصَّحيح وأثبتهما في قراءته.

٢٤ ـ مذهب الأشاعرة والماتريديَّة والفلاسفة في الدَّليل النَّقلي أنَّه مفيد لليقين إن احتفَّ بقرينة قويَّة، ولكنَّهم لم يطبِّقوا هذا المنهج بشكل كامل.

٢٥ ـ مذهب الحنابلة في الدَّليل العقلي أنَّه مفيد لليقين إن وافق الدَّليل النَّقلي، وإلَّا فلا حاكميَّة للدَّليل العقلي على النَّقلي الصَّحيح.

٢٦ ـ لم تنكر المعتزلة الكرامات ولا الجن، ولم تنكر الفلاسفة الجن والملائكة.

٢٧ ـ لم تنكر المعتزلة شيئاً من السَّمعيَّات التي وردت في القرآن والسُّنَّة.

٢٨ ـ صحَّ القول بفناء النَّار عن ابن عربي، وغيرُ صريحٍ قولُ ابنِ تيميَّةَ وابنِ القيِّمِ به.

ثانياً ـ ضوابط النَّقل (غاية البحث):

١ ـ الاعتماد على المصادر الشَّخصيَّة للخصم في حكاية مذهبه.

٢ ـ إن فقدت المصادر الشَّخصيَّة فيتمُّ الاعتماد على أكثر المراجع اعتدالاً في نقل أقواله، مع توخِّي الحذر الشَّديد والدِّقَّة البالغة في النَّقل.

٣ ـ يقدَّم نفي النِّسبة على إثباتها إلَّا بالدَّليل المرجِّح، وهذا في جانب الإثبات، وأمَّا إن كان في جانب النَّفي فالمقدَّم هو الإثبات.

٤ ـ إذا ثبت قول عن إمام من الأئمَّة فهذا يعني ثبوته عنه وحدَهُ لا عن الفرقة التي ينتسب إليها الإمام.

٥ ـ الابتعاد عن الاعتماد على ألفاظ العموم مثل: (أجمع العلماء، اتَّفق المؤرِّخون، أطبق الفقهاء، قالت الفلاسفة، هذا رأي المعتزلة، كلُّ المستشرقين يرون كذا)، والاعتماد على الألفاظ المنصفة كـ: (بعض، معظم، أغلب، أكثر).

٦ ـ عدم تأويل نصِّ الخصم تأويلاً تعسُّفيّاً يحرفه عن سياقه، والاعتماد على ما ظهر من النَّصِّ دون تكلُّف في أخذ بواطنه وخوافيه.

٧ ـ عدم الاعتماد على لوازم المذهب لأنَّها ليست مذاهب لأصحابها إلَّا إن التزموها.

٨ ـ عدم الاعتماد على الكتب التي لم تصح نسبتها إلى أصحابها، أو ثبت تحريفها، أو دسَّ فيها، أو أنقص منها، على قدر موضع الدَّسِّ والتَّحريف إذا عرف.

٩ ـ يقدَّم الكتاب المتأخِّر على المتقدِّم في القطع في مذهب إمام من الأئمَّة، ولا يجوز الاعتماد على بعض الكتب دون بعض.

١٠ ـ لا يؤخذ رأي إمام من الأئمَّة من كتاب لا يمثل مذهبه، كمقاصد الفلاسفة للغزالي فإنَّه حكى فيه آراء الفلاسفة على ما يرون هم لا على ما يرى هو، فهو يحكي رأي الفلاسفة ولم يذكر رأيه.

ثالثاً ـ توصيات الباحث:

١ ـ يجب على الباحث عند كتابته لبحثه أن يتحرَّى الأمانة عند حكايته لآراء الآخرين، فلا يزيد في كلامهم ولا ينقص، ولا يحمل أكثر ممَّا يحتمل، فإن كان الكلام واضحاً نقل كما هو، وإن كان غامضاً؛ فيجب أن يحكى حرفيَّاً أو أن يشير إلى غموضه، ولا يحاول أن يؤوِّله كما يشاء فيميل به عن المعنى المقصود والمراد.

٢ ـ يجب على الإنسان أن يقبل الحقَّ من أيِّ إنسان كان، فالإنسان يشرف بالحق، ويجب عليه أن ينبذ التَّعصُّب؛ فإنَّه داء عضال على الأمَّة، يفقد صاحبه القدرة على الإنصاف، وهو يمنع الإنسان من قبول الحقِّ إذا ظهر من غيره، ولذلك فالباحث الذي يقبل على كتابة بحثه وقد حسم ترجيحه للآراء مسبقاً على حسب توجُّهه ـ فإن كان أشعريَّاً رجَّح مسبقاً رأي الأشاعرة وإن كان حنبليَّاً رجَّح كذلك رأي الحنابلة حتَّى قبل كتابة البحث والاطِّلاع على الأدلَّة ـ هذا البحث لا يستطيع أن ينقل من كلام الخصم إلَّا المواطن الضَّعيفة، فعلينا أن نقبل الحقَّ من أيِّ جهةٍ جاء.

٣ ـ يجب على الباحث أن يكون موضوعيَّاً أثناء كتابته لبحثه، فإنَّ غير الموضوعي لا يحكي إلَّا الشَّرَّ عن صاحبه، ولا يحكي الخير، ويحاول على قدر الاستطاعة أن يحكي من حجج خصمه الحجج الضَّعيفة، ويعرض عن القوي منها

الذي قد يضعف حجَّته.

٤ ـ محاولة الاعتماد على كتب الخصم كلِّها وعدم التَّقصير أو الاقتصار على بعضها، حتَّى تكون الصُّورة كاملة وجليَّة للباحث عن مذهب الخصم؛ فإنَّ من العلماء من يبدأ حياته بمذهب معيَّن إمَّا تقليداً لشيخه وإما وراثة عن آبائه حتَّى إذا أتقن مصطلحات القوم أو الفنَّ كان له رأيه الخاص به، بأدلَّته هو.

٥ ـ أن لا يقلِّد الباحث مذهباً معيَّناً من المذاهب ويتَّخذه الحقَّ المطلق الذي لا يقبل الخطأ، فعليه أن يبحث ويدرس ويتحرَّى الحقَّ في بحثه، ويتَّبع الدَّليل، ولا يتعصَّب وأن يعتقد بأنَّ مذهبه حقٌّ محتمل للخطأ، ومذهب غيره خطأ محتمل للصَّواب.

٦ ـ لا يجوز للباحث الطَّعن بالمخالف ووسمه بالأوصاف المختلفة والمتنوِّعة والمنبوذة، فالاحترام في النِّقاش والمحاورة واجب حتَّى مع الكافر؛ فكيف بالمسلم.

٧ ـ قبل محاسبة الخصم على قوله لابدَّ من تحريرِ قولِهِ في المصطلحِ المرادِ تحقيقُهُ، ومعرفةِ مرادِهِ من ذلك المصطلح ثمَّ نناقشه على أساس فهمه للمصطلح لا على أساس فهم الباحث له.

٨ ـ لابدَّ للباحث أن يعرف ويعلم جيِّداً أنَّ كلَّ فرقةٍ من الفرق وكلَّ عالم من العلماء يعتقد أنَّه على الحقِّ، وإن كان في نظر الباحث هو على الباطل، لذلك يجب أن تكون المناقشة على أساس الدَّليل الصَّحيح، الذي يوصل كلا الطَّرفين إلى الحقِّ الصُّراح.

❐ ❐ ❐

الفهارس العامة

* فهرس الآيات القرآنية
* فهرس الأحاديث النبوية
* فهرس الأعلام
* فهرس الفرق والمذاهب
* فهرس أبيات الشعر
* فهرس المراجع والمصادر
* فهرس المسائل التي أضيفت إلى الرسالة عند النشر
* فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

طرف الآية	رقم الآية	الصفحة
سورة الإسراء		
﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾	١٢	٥٨٢
﴿وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾	١٣	٥٨٩
﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾	١٦	٢٨٩
﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾	٣١	٤٦، ٤٧
﴿لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾	٤٢	١٤١
﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾	٤٨	٣٩١
﴿يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ﴾	٥٧	٤٥٤
﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾	٨٥	٢٦١
﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ﴾	١١١	٢٧٩
سورة الكهف		
﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾	٤٩	٣٨٨
﴿كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾	٥٠	٥٤٦
﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾	٧٧	٢١٢
﴿ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِى غِطَآءٍ عَن ذِكْرِى وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾	١٠١	٣٩١
سورة مريم		
﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَٰمٌ﴾	١٩، ٢٠	١٤٢

❑ ❑ ❑

فهرس الأحاديث والآثار

التسلسل	طرف الحديث	المخرج	الصفحة
١٤	إنَّ العبد إذا وُضِعَ في قبره	البخاري، مسلم	٥٥٨، ٥٦٤
١٥	إن أعظم الناس فرية لرجل هاجى رجلاً	ابن ماجة	١٣٥
١٦	إنَّ الله تجاوز لأمَّتي عن الخطأ والنِّسيان	البيهقي	٤٧
١٧	أنَّ المغيرة بن شعبة خطب، فنال من علي	الإمام أحمد	٧٢
١٨	إنَّ النَّبيَّ ﷺ بعث جيشاً من المسلمين	ابن ماجة	٤٣٧
١٩	إنَّ النَّبيَّ ﷺ كان يصلِّي وعائشة معترضة	البخاري	٥١٩
١٠	إن أهل المحشر عندما يطول بهم العهد وتقرب الشمس	البخاري	٥٧٨
٢١	إنَّ أوّل ما يحاسب النَّاس به يوم القيامة	أبو داود	٥٨١
٢٢	إنَّ رجلاً أصاب من امرأة قبلة فأتى النَّبيَّ	البخاري	١٣٥
٢٣	أنَّ رجلاً دخل المسجد يوم الجمعة ورسول الله يخطب	البخاري	٤٥٧
٢٤	أنَّ رجلاً ضرير البصر أتى النَّبيَّ فقال: ادعُ الله أن يعافيَني	ابن ماجة	٤٦٠
٢٥	إنَّ عفريتاً من الجنِّ تفلَّت عليَّ البارحة	البخاري	٥٣٦
٢٦	إنَّ قدر حوضي كما بين أيلة إلى صنعاء	البخاري	٥٩٠
٢٧	إنَّا نستشفع بك على الله ونستشفع بالله عليك	أبو داود	٤٥٨
٢٨	أنت الأوَّل فليس قبلك شيء	مسلم	٢٦٧
٢٩	انطلق رسول الله في طائفة من أصحابه	البخاري	٥٣٦
٣٠	إنَّك عسى ألّا تلقاني بعد عامك هذا	البيهقي، الطَّبراني	٤٥٣

التسلسل	طرف الحديث	المخرج	الصفحة
٣١	إنَّه أعور، وإنَّ ربَّكم ليس بأعور	البخاري ومسلم	٥٠٢
٣٢	إنَّه سيكون في أمَّتي رجل يقال له أبو حنيفة	ابن الجوزي	٦٠
٣٣	الباذنجان شفاء من كلِّ داء	ابن الجوزي	٦٠
٣٤	بينما نفر ثلاثة يمشون	البخاري	٤٥٦
٣٥	ثمَّ تحلُّ الشَّفاعة ويشفَّعون حتَّى تخرج	مسلم	٥٧٩
٣٦	ثمَّ يؤتى بالجسر فيجعل بين ظهري جهنَّم	البخاري	٥٩٢
٣٧	جئناك لنتفقَّه في الدِّين ولنسألك عن أوَّل هذا الأمر ما كان	البخاري	٢٦٧
٣٨	حتَّى إذا لم يبق إلَّا من يعبد الله أتاهم ربُّ العالمين	البخاري	٣٧٤
٣٩	حجابه النُّور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه	مسلم	٣٣٩
٤٠	حديث العشرة المبشَّرين بالجنَّة	ابن ماجة	٥١٨
٤١	حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه أبيض	البخاري	٥٩١
٤٢	خلقت الملائكة من نور، وخلق الجانُّ من مارج من نار	مسلم	٥٣٧
٤٣	دعا رسول الله يوم الأحزاب على المشركين	البخاري	٥٨١
٤٤	رأيت ليلة أسري بي الكوفة	ابن الجوزي	٥٩
٤٥	رب سلِّم سلِّم	مسلم	٥٧٨
٤٦	سأل النَّبي أن يكون من السَّبعين ألفاً الذين	مسلم	٥٨٧
٤٧	سيكون في أمَّتي مسخ وذلك في القدريَّة والزَّندقيَّة	ابن بطة	١١٤
٤٨	شفاعتي لأهل الكبائر من أمَّتي	الطبراني	٥٧٩

التسلسل	طرف الحديث	المخرج	الصفحة
٤٩	صنفان من أمَّتي لا تنالهم شفاعتي المرجئة والقدريَّة	الطَّبراني، الطبري، ابن بطة	١١٣
٥٠	صنفان من أمَّتي لا سهم لهما في الإسلام	الطَّبري، الطَّبراني، الترمذي	١١٣
٥١	صنفان من أمَّتي لا يدخلون الجنَّة المرجئة والقدريَّة	ابن بطة، ابن الجوزي	١١٣
٥٢	صنفان من أمَّتي لا يردون على الحوض	الطبراني، الطبري	١١٣
٥٣	الطَّهور شطر الإيمان والحمد لله تملأ الميزان	مسلم	٥٨٦
٥٤	عن نور عظيم فيخرُّون له سجَّدا	الطبري	٣٣٧
٥٥	فأخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته	البخاري ومسلم	٥٣٧
٥٦	فأين يكون الناس يومئذ يا رسول الله؟	مسلم	٥٩٢
٥٧	فيختم على فيه وتتكلَّم أركانه بما كان يعمل	الحاكم	٥٨٤
٥٨	قحط أهل المدينة قحطاً شديداً	الدارمي	٤٦٢
٥٩	قد كَانَ في الأممِ قبلَكُم محدَّثُون، فإن يكن في أُمَّتِي	البخاري	٤٣٨
٦٠	القدريَّة مجوس أمَّتي	الذهبي	١١٢
٦١	القدريَّة مجوس هذه الأمَّة فإن مرضوا فلا تعودوهم	الحاكم وأبو داوود	١١١
٦٢	قدم علينا أعرابيٌّ بعدما دفنَّا رسول الله	السيوطي	٤٦٣
٦٣	كان النَّبيُّ إذا دفن الرَّجل وقف عليه وقال	الحاكم، أبو داود	٥٦٤
٦٤	كلتا يديه يمين	مسلم	٥١٨
٦٥	كلمتان خفيفتان على اللِّسان حبيبتان إلى الرَّحمن	البخاري ومسلم	٥٨٦
٦٦	لا تأكلي الطِّين فإنَّه يعظِّم البطن	ابن الجوزي	٦٠

التسلسل	طرف الحديث	المخرج	الصفحة
٨٦	هلاك أمَّتي من ثلاث القدريَّة والعصبيَّة والرِّواية من غير ثقة	الطبراني، ابن أبي عاصم	١١٤
٨٧	هل نفعت أبا طالب بشيء فإنَّه كان يحوطك ويغضب لك	مسلم	٥٧٩
٨٨	وكنت زورت في نفسي مقالة (عمر)	ابن النجار	٣٠٧
٨٩	ويأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له: من ربُّك؟	أبو داوود	٥٦٤
٩٠	يا سارية الجبل الجبل!!	البيهقي	٤٣٧
٩١	يحشر النَّاس حفاة عراة غرلا	الطبراني	٥٨٩
٩٢	يد الله ملأى لا يغيضها نفقة سحَّاء اللَّيل والنَّهار	البخاري	٣١٩
٩٣	يدخل أهل الجنَّة الجنَّة وأهل النَّار النَّار	البخاري	٥٩٧
٩٤	يضحك الله لرجلين يقتل أحدهما الآخر	البخاري ومسلم	٣٤٣
٩٥	يقبض الله الأرض ويطوي السموات	البخاري	٣١٩
٩٦	يقطع الصَّلاة المرأة والحمار والكلب	مسلم والترمذي	٥١٩
٩٧	يكشف ربنا عن ساقه	البخاري	٣٢٨
٩٨	يناد مناد يوم القيامة ليقم خصماء الله وهم القدريَّة	الطبراني	١١٤
٩٩	ينزل ربُّنا إلى السَّماء الدُّنيا	البخاري ومسلم	٣٦٤، ٤٩٢
١٠٠	يهلك من أمَّتي هذا الحي من قريش	البخاري	٥١٨
١٠١	يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح فينادي مناد	البخاري ومسلم	٥٩٦

فهرس الأعلام

التسلسل	الاسم	الصفحة
٣٦	أحمد بن عبد الله، حميد الدِّين الكرماني، (ت: ٤١١هـ)	٥٦٥
٣٧	أحمد بن عبد الله الجويباري	٥٩
٣٨	أحمد بن عبد الله، المعرِّي، (ت: ٤٤٩هـ)	٢٤٧
٣٩	أحمد بن علي الرَّازي، أبو بكر الجصَّاص، (ت: ٣٧٠هـ)	٦٢
٤٠	أحمد بن علي بن المثنى التَّميمي، أبو يعلى، (ت: ٣٠٧هـ)	٨٨
٤١	أحمد بن علي بن ثابت، الخطيب البغدادي، (ت: ٤٦٣هـ)	١٣٤
٤٢	أحمد بن علي بن عبد القادر، المقريزي، (ت: ٨٤٥هـ)	٨٣
٤٣	أحمد بن علي بن محمَّد الكناني، ابن حجر العسقلاني، (ت: ٨٥٢هـ)	٢٦٤
٤٤	أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الضَّحَّاك، (ت: ٢٨٧هـ)	٣١٧
٤٥	أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، أبو بكر البزَّار، (ت: ٢٩٢هـ)	٤٧١
٤٦	أحمد بن فارس بن زكريَّا، ابن فارس، (ت: ٣٩٥هـ)	٣٢٦
٤٧	أحمد بن محمَّد بن إبراهيم، ابن خلِّكان، (ت: ٦٨١هـ)	٥٠٦
٤٨	أحمد بن محمَّد بن إبراهيم، أبو إسحاق النِّيسابوري، (ت: ٤٢٧هـ)	٣٣٤
٤٩	أحمد بن محمَّد بن حنبل، (ت: ٢٤١هـ)	١٦٢
٥٠	أحمد بن محمَّد بن سلفة، الحافظ السِّلفي، (ت: ٥٧٦هـ)	٢٤٩
٥١	أحمد بن محمَّد بن عبد الرَّحمن، أبو عبيد الهروي، (ت: ٤٠١هـ)	٣٣٨
٥٢	أحمد بن محمَّد بن علي، ابن حجر الهيتمي، (ت: ٩٧٤هـ)	٢٦٤
٥٣	أحمد بن محمَّد بن عمر، ابن قاضي شهبة، (ت: ٧٩٠هـ)	١٧٣
٥٤	أحمد بن محمَّد بن هارون، الخلَّال، (ت: ٣١١هـ)	٣١٧

التسلسل	الاسم	الصفحة
١٥٠	عبد القاهر بن طاهر بن محمَّد، البغدادي، (ت: ٤٢٩هـ)	٩٧
١٥١	عبد الكريم بن محمَّد بن عبد الكريم، الرافعي، (ت: ٦٢٣هـ)	٦٥
١٥٢	عبد الكريم بن محمد بن منصور، السمعاني، (ت: ٥٦٢هـ)	٢٥١
١٥٣	عبد الكريم بن هوازن، القشيري، (ت: ٤٦٥هـ)	٤٨٨
١٥٤	عبد الكريم عثمان	١٠٩
١٥٥	عبد الله بن أحمد بن محمَّد، ابن قدامة المقدسي، (ت: ٦٢٠هـ)	٦٧
١٥٦	عبد الله بن أحمد بن محمَّد بن حنبل، (ت: ٢٩٠هـ)	٣١٦
١٥٧	عبد الله بن أحمد بن محمود، الكعبي، (ت: ٣١٩هـ)	٢٧٣
١٥٨	عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، (ت: ١٨١هـ)	٢٦٨
١٥٩	عبد الله بن المقفع، (ت: ١٤٢هـ)	٤٦٨
١٦٠	عبد الله بن سعيد بن كلاب، (ت: ٢٤٥هـ)	٣١١
١٦١	عبد الله بن عبَّاس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، (ت: ٦٨هـ)	٨٩
١٦٢	عبد الله بن عثمان بن عامر، أبو بكر الصِّدِّيق، (ت: ١٣هـ)	١٧٧
١٦٣	عبد الله بن عدي بن عبد الله، ابن عدي، (ت: ٣٦٥هـ)	٣٦٦
١٦٤	عبد الله بن عمر، ناصر الدِّين البيضاوي، (ت: ٦٨٥هـ)	٢١٩
١٦٥	عبد الله بن عمرو بن العاص، (ت: ٦٥هـ)	٨٦
١٦٦	عبد الله بن محمَّد، القحطاني، (ت: ؟٣٧هـ)	٣١٥
١٦٧	عبد الله بن محمَّد بن السَّيِّد، البطليوسي، (ت: ٥٢١هـ)	٣٦٦
١٦٨	عبد الله بن مسعود بن غافل الهذلي، (ت: ٣٢هـ)	٨٨

التسلسل	الاسم	الصفحة
٢٢٦	محمَّد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، ابن الوزير اليماني، (ت: ٨٤٠هـ)	٥٣
٢٢٧	محمَّد بن أبي بكر بن أيوب الزُّرعي، ابن قيِّم الجوزيَّة، (ت: ٧٥١هـ)	٩٧
٢٢٨	محمَّد بن أبي بكر بن عبد القادر الرَّازي، (ت: ٦٦٦هـ)	٣٢٥
٢٢٩	محمَّد بن أحمد، ابن عبد الهادي، (ت: ٧٤٤هـ)	٤٥١
٢٣٠	محمَّد بن أحمد، أبو منصور الأزهري، (ت: ٣٧٠هـ)	٣٢٥
٢٣١	محمَّد بن أحمد، الخطيب الشَّربيني، (ت: ٩٧٧هـ)	٤٣٥
٢٣٢	محمَّد بن أحمد بن أبي بكر، القرطبي، (ت: ٦٧١هـ)	٧١
٢٣٣	محمَّد بن أحمد بن سالم، السَّفاريني الحنبلي، (ت: ١١٨٨هـ)	٣١٦
٢٣٤	محمَّد بن أحمد بن سهل، السَّرخسي، (ت: ٤٨٣هـ)	٦٤
٢٣٥	محمَّد بن أحمد بن عبد العزيز، ابن النَّجَّار، (ت: ٩٧٢هـ)	٣١١
٢٣٦	محمَّد بن أحمد بن عبد الله، ابن خويز منداد، (ت: ٣٩٠هـ)	٢٠٧
٢٣٧	محمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذَّهبي، (ت: ٧٤٨هـ)	٥٨
٢٣٨	محمَّد بن أحمد بن محمَّد، ابن رشد الحفيد، (ت: ٥٩٥هـ)	١٤٦
٢٣٩	محمَّد بن إدريس بن العبَّاس، الإمام الشَّافعي، (ت: ٢٠٤هـ)	٦١
٢٤٠	محمَّد بن إسحاق، ابن خزيمة السُّلمي، (ت: ٣١١هـ)	١٢٥
٢٤١	محمَّد بن إسحاق بن محمَّد، صدر الدِّين القونوي، (ت: ٦٧٣هـ)	١٩٦
٢٤٢	محمَّد بن إسحاق بن محمَّد بن يحيى، ابن منده، (ت: ٣٩٥هـ)	٣٣٢
٢٤٣	محمَّد بن أسعد الصِّدِّيقي، الجلال الدَّواني، (ت: ٩١٨هـ)	١٠١
٢٤٤	محمَّد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري، (ت: ٢٥٦هـ)	٨١

التسلسل	الاسم	الصفحة
٢٦٤	محمَّد بن عبد الله الخرشي، (ت: ١١٠١هـ)	١٤٨
٢٦٥	محمَّد بن عبد الله بن حمدويه، الإمام الحاكم النِّيسابوري، (ت: ٤٠٥هـ)	٩٠
٢٦٦	محمَّد بن عبد الله بن عيسى، ابن أبي زمنين، (ت: ٣٩٩هـ)	١٢٤
٢٦٧	محمَّد بن عبد الله بن محمَّد، ابن بطُّوطة، (ت: ٧٧٩هـ)	٣٦٨
٢٦٨	محمَّد بن عبد الواحد بن عبد الحميد، ابن الهمام، (ت: ٨٦١هـ)	١٠٩
٢٦٩	محمَّد بن عبد الوهَّاب بن سلام، أبو علي الجبَّائي، (ت: ٣٠٣هـ)	٢٧٤
٢٧٠	محمَّد بن علي الطَّيِّب، أبو الحسين البصري، (ت: ٤٣٦هـ)	٢٧٤
٢٧١	محمَّد بن علي بن الحسن، الحكيم التِّرمذي، (ت: ٣٢٠هـ)	٤٢٩
٢٧٢	محمَّد بن علي بن محمَّد، ابن عربي، (ت: ٦٣٨هـ)	١٩٤
٢٧٣	محمَّد بن علي بن محمَّد ابن طباطبا، المعروف بابن الطَّقطقا، (ت: ٧٠٩هـ)	٧٥
٢٧٤	محمَّد بن علي بن محمد الشوكاني، (ت: ١٢٥٠هـ)	٥٦
٢٧٥	محمَّد بن علي بن وهب، ابن دقيق العيد، (ت: ٧٠٢هـ)	٨٢
٢٧٦	محمَّد بن عمر بن الحسن بن الحسين، الفخر الرَّازي، (ت: ٦٠٦هـ)	١٠٧
٢٧٧	محمَّد بن عمر نووي الجاوي، (ت: ١٣١٦هـ)	٥٥
٢٧٨	محمَّد بن عيسى بن سورة بن موسى التِّرمذي، (ت: ٢٧٩هـ)	٨٩
٢٧٩	محمَّد بن كرَّام بن عراق بن حزابة، (ت: ٢٥٥هـ)	٢٢٦
٢٨٠	محمَّد بن محمَّد، ابن عرفة المالكي، (ت: ٨٠٣هـ)	٥٤٤
٢٨١	محمَّد بن محمَّد بن أبي بكر بن علي، ابن أبي شريف، (ت: ٩٠٦هـ)	١٠٢
٢٨٢	محمَّد بن محمَّد بن الحسن، نصير الدِّين الطُّوسي، (ت: ٦٧٢هـ) ١٤٦	٢٦٠



فهرس الفرق والمذاهب

❐ ❐ ❐

فهرس أبيات الشعر

□ □ □

فهرس المصادر والمراجع

*** الآجري، محمَّد بن الحسين:**

١ ـ الشَّريعة، دار الوطن، الرِّياض، تحقيق: عبد الله بن عمر بن سليمان الدُّميجي.

*** الآلوسي، محمود شكري بن عبد الله:**

٢ ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسَّبع المثاني، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، د/ بيانات.

٣ ـ صبُّ العذاب على من سَبَّ الأصحاب، أضواء السَّلف، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، تحقيق: عبد الله البخاري.

*** الآلوسي، نعمان بن محمود:**

٤ ـ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، مطبعة المدني، ١٤٠١هـ ١٩٨١م، قدم له: علي السَّيِّد صبح المدني.

*** الآمدي، علي بن أبي علي بن محمَّد:**

٥ ـ أبكار الأفكار في أصول الدِّين، دار الكتب والآثار القوميَّة، القاهرة، ط: الثَّانية، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٤م، تحقيق: أحمد محمَّد مهدي.

٦ ـ الإحكام في أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، ط: الأولى، ١٣٨٧هـ تحقيق: عبد الرَّزَّاق عفيفي.

٧ ـ غاية المرام من علم الكلام، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٤م، تحقيق: أحمد فريد المزيدي.

٨ ـ المبين شرح ألفاظ الحكماء والمتكلِّمين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: الثَّانية، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، تحقيق: حسن محمود الشَّافعي.

*** إبراهيم مدكور:**

٩ ـ في الفلسفة الإسلاميَّة، دار المعارف بمصر، ط: الثَّالثة.

١٠ ـ المعجم الفلسفي، نشر مجمَّع اللُّغة العربيَّة برئاسةِ الدُّكتور إبرَاهيم مدكور، القاهرة، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٢هـ.

* إبراهيم مصطفى، أحمد الزَّيَّات، حامد عبد القادر، محمَّد النَّجَّار:
١١ ـ المعجم الوسيط، دار الدَّعوة، مصر، تحقيق: مجمع اللُّغة العربيَّة.
* الإتليدي، محمَّد بن دياب:
١٢ ـ نوادر الخلفاء (إعلام النَّاس بما وقع للبرامكة مع بني العبَّاس)، دار الآفاق العربيَّة، ط: الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م، تحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري.
* ابن الأثير، أبو الحسن الجزري، علي بن محمَّد بن عبد الكريم:
١٣ ـ أسد الغابة في معرفة الصَّحابة، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، تحقيق: عادل أحمد الرفاعي.
* أحمد أمين:
١٤ ـ ضحى الإسلام، الهيئة العامَّة المصريَّة للكتاب ١٩٩٧م.
* أحمد حجازي السَّقَّا:
١٥ ـ المعتزلة ومخطوطات البحر الميِّت، مكتبة كنوز للنَّشر والتَّوزيع، د/ ط.
* الإمام أحمد بن محمَّد بن حنبل:
١٦ ـ أصول أهل السُّنَّة، دار المنار، الخرج، السُّعودية، ط: الأولى، ١٤١١هـ.
١٧ ـ الرَّدُّ على الزَّنادقة الجهميَّة، المطبعة السَّلفيَّة، القاهرة، ١٣٩٣هـ، تحقيق: محمَّد حسن راشد.
١٨ ـ العقيدة، رواية الخلَّال، دار قتيبة، دمشق، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ تحقيق: عبد العزيز عزُّ الدِّين السِّيروان.
١٩ ـ المسند، مؤسَّسة قرطبة، القاهرة، مذيَّلة بأحكام شعيب الأرناؤوط.
* أحمد زكي صفوت:
٢٠ ـ جمهرة خطب العرب في عصور العربيَّة الزَّاهرة، المكتبة العلميَّة، بيروت.
* أحمد بن عطية بن علي الغامدي:
٢١ ـ الإيمان بين السَّلف والمتكلِّمين، مكتبة العلوم والحكم، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.
* أحمد القطَّان، محمَّد طاهر الزِّين:
٢٢ ـ هارون الرَّشيد، الخليفة المظلوم، دار الإيمان، الإسكندريَّة.
* أحمد اللهيبي الحربي:
٢٣ ـ الماتريديَّة دراسة وتقويماً، دار العاصمة، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٣هـ.

* أحمد مختار العبَّادي:

٢٤ ـ في التَّاريخ العبَّاسي والفاطمي، مؤسَّسة شباب الجامعة، ١٩٨٢م، د/ بيانات.

* الأخفش، سعيد بن مسعدة:

٢٥ ـ معاني القرآن، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: الأولى، ١٤١١هـ، تحقيق: حمدي محمَّد قراعة.

* آرثور سعدييف، توفيق سلوم:

٢٦ ـ الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة (الكلام والمشَّائية والتَّصوُّف)، دار الفارابي، بيروت، ط: الأولى، ٢٠٠٠م.

* آرسطو:

٢٧ ـ النَّفس، دار إحياء الكتب العربيَّة، ط: الأولى، ١٩٤٩م، نقله إلى العربيَّة: أحمد فؤاد الأهواني، راجعه: جورج شحاته قنواتي.

* الأزهري، محمَّد بن أحمد:

٣٨ ـ تهذيب اللُّغة، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، ط: الأولى، تحقيق: محمَّد عوض مرعب.

* أبو إسحاق الشِّيرازي، إبراهيم بن علي:

٢٩ ـ المهذَّب في الفقه الشَّافعي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٥م.

* الإسنوي، عبد الرحيم:

٣٠ ـ نهاية السُّول شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

* الأشعري، علي بن إسماعيل:

٣١ ـ الإبانة عن أصول الدِّيانة، تحقيق: فوقيَّة حسين، دار الأنصار، القاهرة، ط: الأولى، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م.

٣٢ ـ الإبانة عن أصول الدِّيانة، دار البيان، دمشق، ط: الرَّابعة، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، تحقيق: بشير محمَّد عيون.

٣٣ ـ رسالةُ الإيمان، مخطوطُ دارِ الكتبِ المصريَّة ونشرها شبيتا في كتابِهِ عن الأشعرِي ومذهَبِهِ وهي في ورقتين.

٣٤ ـ رسالة أهل الثَّغر بباب الأبواب، دار السَّلام، داغستان، محجُّ قلعة، تحقيق: مرتضى علي محمَّد المحمَّدي الدَّاغستاني.

٣٥ ـ شجرة اليقين وتخليق نور سيِّد المرسلين المنسوب للأشعري، نشر المعهد الإسباني العربي للثَّقافة، مدريد، ١٩٨٧، تحقيق: كونشي كاستيلو.

٣٦ ـ اللُّمع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبدع، مطبعة مصر، ١٩٥٥م، تحقيق: حمودة غرابة.

ـ مقالات الإسلاميِّين واختلاف المصلِّين، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ط: الثَّالثة، تحقيق: هلموت هتلر.

* الألبَاني، محمَّد ناصر الدِّين:

٣٨ ـ تخريجُ العقيدَةِ الطَّحاويَّة، المكتب الإسلَامي، بيروت، ط: الثَّانية، ١٤١٤هـ.

* إليان سركيس:

٤٩ ـ معجم المطبوعات العربيَّة، إليان سركيس، مكتبة آية الله العظمى المرعشي، ١٣٣٩هـ، ١٩١٩م، اعتنى به: أحمد باشا تيمور، د/ ط.

* الإيجي، عبد الرَّحمن بن أحمد:

٤٠ ـ المواقف في علم الكلام مع شرح الجرجاني، دار الجيل، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٧م، تحقيق: عبد الرَّحمن عميرة.

* الباجي، سليمان بن خلف:

٤١ ـ التَّعديل والتَّجريح، دار اللِّواء، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤٠٦هـ، ١٠٨٦م، تحقيق: أبو لبابة حسين.

* الباخرزي:

٤٢ ـ دمية القصر وعصرة أهل العصر، دار الجيل، بيروت، تحقيق: محمَّد التونجي، ط: الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

* الباقلاني، محمَّد بن الطَّيِّب بن محمَّد:

٤٣ ـ إعجاز القرآن، دار المعارف، مصر، تحقيق: السَّيِّد أحمد صقر، د/ بيانات.

٤٤ ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل بـه، المكتبـة الأزهريَّة للتُّراث، القاهرة، ط: الثَّانية، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، تحقيق: محمَّد زاهد الكوثري.

٤٥ ـ البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسِّحر والنَّارنجات، المكتبة الشَّرقيَّة، بيروت، تحقيق: الأب ريتشرد يوسف مكارثي اليسوعي.

٤٦ ـ التَّقريب والإرشادُ، مؤسَّسة الرِّسالة، ط: الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد.

٤٧ ـ تمهيد الأوائل وتلخيص الدَّلائل، مؤسَّسة الكتب الثَّقافية، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، تحقيق: عماد الدِّين أحمد حيدر.

* **البخاري، عبد العزيز بن أحمد:**

٤٨ ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، تحقيق: عبد الله محمود محمَّد عمر.

* **البخاري، محمَّد بن إسماعيل:**

٤٩ ـ الأدب المفرد، دار البشائر الإسلاميَّة، بيروت، ط: الثَّالثة، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي.

٥٠ ـ التَّاريخ الصَّغير، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

٥١ ـ التَّاريخ الكبير، دار الفكر، تحقيق: السَّيِّد هاشم النَّدوي.

٥٢ ـ خلق أفعال العباد، دار المعارف، الرِّياض، السُّعوديَّة، تحقيق: عبد الرَّحمن عميرة.

٥٣ ـ صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط: الثَّالثة، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، تحقيق: مصطفى ديب البغا.

٥٤ ـ الضُّعفاء الصَّغير، دار الوعي، حلب، ط: الأولى، ١٣٩٦هـ، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

* **بخيت المطيعي:**

٥٥ ـ سلَّم الوصول شرح نهاية السُّول، بخيت المطيعي، المطبعة السَّلفيَّة، القاهرة، ١٣٤٥هـ.

* **بروكلمان:**

٥٦ ـ تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، القاهرة، ط: الخامسة، ترجمة: عبد الحليم النَّجَّار.

* **البزدوي، علي بن محمَّد:**

٥٧ ـ كنز الوصول إلى معرفة الأصول، مطبعة جاويد بريس، كراتشي، د/ ط.

* **البزدوي، محمَّد بن محمَّد بن الحسين:**

٥٨ ـ أصول الدِّين، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث، القاهرة، تحقيق: هانز بيتر لنس.

*** بشير علي عمر:**

٥٩ ـ منهج الإمام أحمد في إعلال الحديث، نشر وقف السَّلام، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م.

*** ابن بطَّة العكبري، عبيد الله بن محمَّد بن محمَّد:**

٦٠ ـ الإبانة الكبرى، دار الرَّاية، الرِّياض، ط: الثَّانية، ١٤١٥هـ ١٩٩٤م، تحقيق: عثمان بن عبد الله آدم الإثيوبي ورضا بن نعسان معطي ويوسف بن عبد الله بن يوسف الوابل وحمد بن عبد الله التُّويجري.

*** البطليوسي، عبد الله بن محمَّد بن السَّيِّد:**

٦١ ـ التَّنبيه إلى الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين، دار المرِّيخ، ط: الثَّانية، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، تحقيق: أحمد حسن كحيل وحمزة عبد الله النَّشرتي.

*** ابن بطُّوطة، محمَّد بن عبد الله بن محمَّد:**

٦٢ ـ تحفة النُّظَّار في غرائب الأمصار (رحلة ابن بطُّوطة)، المطبعة الخيريَّة، ط: الأولى، ١٣٢٢هـ.

*** البعلي، محمَّد بن أبي الفتح:**

٦٣ ـ المطلع على ألفاظ المقنع، مكتبة السَّوادي، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م، تحقيق: محمود الأرناؤوط، ياسين محمود الخطيب.

*** البغدادي، عبد القاهر بن عمر:**

٦٤ ـ أصول الدِّين، تحقيق: أحمد شمس الدِّين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

٦٥ ـ الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: الخامسة، ١٤٠٣هـ ١٩٨٢م، تحقيق: لجنة إحياء التُّراث العربي.

*** البغوي، الحسين بن مسعود:**

٦٦ ـ معالم التَّنزيل، دار طيبة، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، تحقيق: محمَّد عبد الله النَّمر، وعثمان جمعة ضميريَّة وسليمان مسلم الحرش.

*** أبو البقاء الحسيني، أيُّوب بن موسى:**

٦٧ ـ الكلِّيَّات، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، تحقيق: عدنان درويش، محمَّد المصري.

*** البقاعي، إبراهيم بن عمر:**

٦٨ ـ نظم الدُّرر في تناسب الآيات والسُّور، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، تحقيق: عبد الرزَّاق غالب المهدي.

* أبو بكر الإسماعيلي، أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل:
٦٩ ـ اعتقاد أهل السُّنَّة، دار ابن حزم، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، تحقيق: جمال عزون.
* أبو بكر الأصم، عبد الرَّحمن بن كيسان:
٧٠ ـ تفسيرُ أبي بكر الأصم، الأصم، دار الكتب العلميَّة، بيروت، د/ ط، تحقيق: خضر محمَّد بنها.
* البوصيري، أحمد بن أبي بكر:
٧١ ـ مصباح الزُّجاجة شرح سنن ابن ماجة، شهاب الدِّين البوصيري، دار الجنان، بيروت، د/ ط.
* البوطي، محمَّد سعيد رمضان:
٧٢ ـ العقيدة الإسلاميَّة والفكر المعاصر، منشورات جامعة دمشق، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، د/ ط.
٧٣ ـ كبرى اليقينيَّات الكونيَّة، دار الفكر، دمشق، ط: السَّادسة والعشرون، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
٧٤ ـ هل الإنسان مسيَّر أم مخيَّر؟، دار الفكر، دمشق، ط: الثَّانية، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
* البياضي، أحمد بن الحسين:
٧٥ ـ إشارات المرام من عبارات الإمام، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، تحقيق: أحمد فريد المزيدي.
* البيجوري، إبراهيم بن محمَّد بن أحمد:
٧٦ ـ تحفة المريد شرح جوهرة التَّوحيد، دار السَّلام، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، تحقيق: علي جمعة محمَّد الشَّافعي.
ا* لبيضاوي، عبد الله بن عمر:
٧٧ ـ أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل، ناصر الدِّين البيضاوي، دار الفكر، بيروت، د/ بيانات.
٧٨ ـ طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، مطبعة رشوان، ط: الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، تحقيق: محمَّد ربيع محمَّد جوهري.
٧٩ ـ مصباح الأرواح، دار الرَّازي، عمَّان، ودار البيروتي، دمشق، ط: الأولى، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، تحقيق: سعيد بن عبد اللَّطيف فودة.
* البيهقي، إبراهيم بن محمَّد:
٨٠ ـ المحاسن والمساوئ، إبراهيم بن محمَّد البيهقي، مطبعة السَّعادة، مصر، ١٢٢٥هـ، ١٩٠٦م.

* البيهقي، أحمد بن الحسين بن أحمد:
٨١ ـ الأسماء والصِّفات، مكتبة السَّوادي، جدة، ط: الأولى، تحقيق: عبد الله بن محمَّد الحاشدي.
٨٢ ـ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرَّشاد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠١هـ، تحقيق: أحمد عصام الكاتب.
٨٣ ـ دلائل النُّبوَّة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ.
٨٤ ـ السُّنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النَّقي، نشر مجلس دائرة المعارف النِّظاميَّة الكائنة في الهند ببلدة حيدر أباد، ط: الأولى، ١٣٤٤هـ.
* إسماعيل بن باشا البغدادي:
٨٥ ـ هديَّة العارفين، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت.
* إسماعيل التَّبريزي:
٨٦ ـ شرحُ الفُصُوص للفَارابي، مخطوط دار الطَّبع لابخمن الإخوان الصَّفا، حيدر آباد.
* ألف ليلة وليلة:
٨٧ ـ ألف ليلة وليلة، الرُّبع الثَّالث، د/ بيانات.
* التِّرمذي، محمَّد بن عيسى:
٨٨ ـ سنن التِّرمذي، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر وآخرون.
* ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي:
٨٩ ـ النُّجوم الزَّاهرة في ملوك مصر والقاهرة، نشر وزارة الثَّقافة والإرشاد القومي، مصر، د/ ط.
* التَّفتازاني، مسعود بن عمر:
٩٠ ـ شرح العقائد النَّسفيَّة، دار البيروتي، ودار ابن عبد الهادي، ط: الأولى، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م، تحقيق: عبد السَّلام بن عبد الهادي شنَّار.
٩١ ـ شرح المقاصد، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، تحقيق: إبراهيم شمس الدِّين.
* التَّهانوي، محمَّد بن علي بن محمَّد:
٩٢ ـ كشَّاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان، ط: الاولى، ١٩٩٦م، تحقيق: علي دحروج، نقل نصَّه إلى الفارسيَّة: عبد الله الخالدي، ترجمه إلى الأجنبيَّة: جورج زيناتي.

* توفيق الطويل:

٩٣ ـ أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، د/ ت،ط.

* ابن تيميَّة، أحمد بن عبد الحليم:

٩٤ ـ اقتضاء الصِّراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، دار عالم الكتب، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.

٩٥ ـ الاستغاثة في الرَّدِّ على البكري، مكتبة الغرباء الأثريَّة، المدينة المنوَّرة، ط: الأولى، ١٤١٧هـ، تحقيق: محمَّد علي عجَّال.

٩٦ ـ الإيمان، دار ابن خلدون، الإسكندريَّة، د/ ط، تحقيق: جماعة من العلماء.

٩٧ ـ الجوابُ الصَّحيحُ لمن بَدَّل دينَ المسيح، دارُ العَاصِمَة، الرِّيَاض، ط: الأولى، ١٤١٤هـ، تحقيق: علي حسن ناصر، عبدُ العزيز إبراهيم عسكر، حمدان مُحَمَّد.

٩٨ ـ الرَّدُّ على الإخنائي، دار الخرَّاز، جدة، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م، تحقيق: أحمد بن يونس العنزي.

٩٩ ـ الرَّدُّ على المنطقيِّين، دار المعرفة، بيروت، د/ بيانات.

١٠٠ ـ الرَّدُّ على من قال بفناء الجنَّة والنَّار، دار بلنسية، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، تحقيق: محمَّد بن عبد الله السَّمهري.

١٠١ ـ الرِّسالة التَّدمريَّة، مطبوعات جامعة الإمام محمَّد بن سعود، ط: الرَّابعة، ١٤٠٨هـ.

١٠٢ ـ الرِّسالة التِّسعينيَّة، مكتبة المعارف، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، تحقيق: محمَّد العجلان.

١٠٣ ـ الرِّسالة الصَّفديَّة، تحقيق: محمَّد رشاد سالم، ١٤٠٦، د/ بيانات.

١٠٤ ـ الصَّارم المسلول على شاتم الرَّسول، دار ابن حزم، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٧هـ، تحقيق: محمَّد عبد الله عمر الحلواني ومحمَّد كبير أحمد شودري.

١٠٥ ـ الفتاوى الكبرى، دار المعرفة، بيروت، ط: الأولى، ١٣٨٦هـ تحقيق: حسنين محمَّد مخلوف.

١٠٦ ـ بيان تلبيس الجهميَّة في تأسيس بدعهم الكلاميَّة، مطبعة الحكومة، مكة المكرَّمة، ط: الأولى، ١٣٩٢هـ، تحقيق: محمَّد بن عبد الرَّحمن بن قاسم.

١٠٧ ـ جامع الرَّسائل والمسائل، لجنة التُّراث العربي، تحقيق: السَّيِّد محمَّد رشيد رضا.

١٠٨ ـ درء تعارض العقل والنَّقل، دار الكنوز الأدبيَّة، الرِّياض، ١٣٩١هـ، تحقيق: محمَّد رشاد سالم.

١٠٩ ـ رسالة في أصول الدِّين، مكتبة الإيمان، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م.

١١٠ ـ شرح العقيدة الأصفهانيَّة، مكتبة الرُّشد، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤١٥هـ تحقيق: إبراهيم سعيداوي.

١١١ ـ شرح العمدة، دار العاصمة، الرِّياض، السُّعوديَّة، ط: الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م، تحقيق: خالد بن علي بن محمَّد المشيقح.

١١٢ ـ شرح حديث النُّزول، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الخامسة، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م.

١١٣ ـ عرش الرَّحمن، دار ابن خلدون، تحقيق: سعد كريم الدَّرعمي.

١١٤ ـ قاعدة جليلة في التَّوسُّل والوسيلة، مكتبة الفرقان، عجمان، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي.

١١٥ ـ قاعدة في المعجزات والكرامات، مكتبة المنار، الزَّرقاء، الأردن، تحقيق: حمَّاد سلامة.

١١٦ ـ كلام الله، دار الصَّحابة، طنطا، ط: الأولى، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

١١٧ ـ مجموع الفتاوى، نشر مجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف في المدينة المنوَّرة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م، تحقيق: عبد الرَّحمن بن محمَّد بن قاسم.

١١٨ ـ منهاج السُّنَّة النَّبويَّة، مؤسَّسة قرطبة، ط: الأولى، ١٤٠٦هـ تحقيق: محمَّد رشاد سالم.

١١٩ ـ نقضُ تأسيسِ التَّقديس، مطبعة الحكومة، مكَّة المكرَّمة، ط: الأولى، ١٣٩١هـ، تحقيق: محمَّد بن عبد الرَّحمن بن قاسم.

* ثائر بن علي الحلاق:

١٢٠ ـ الآراء الكلاميَّة لصفي الدِّين الهندي وتحقيق كتابه: (الرِّسالة التِّسعينيَّة في الأصول الدِّينيَّة)، رسالة ماجستير قدمت في كلِّيَّة دار العلوم، جامعة القاهرة، دار النَّوادر، قيد النَّشر.

١٢١ ـ منهج الشَّهرستاني في كتابه الملل والنِّحل، بحث علمي محكَّم، قيد النَّشر، مجلَّة جامعة دمشق للدِّراسات القانونيَّة والاقتصاديَّة.

١٢٢ ـ نظراتٌ في قواعد البحث العلميِّ وأصولِهِ، مجموعةُ محاضراتٍ ألقيت على طلبةِ المرحلة التَّمهيديَّة للماجستير، قسم العقائد والأديان، كلِّيَّة الشَّريعة، جامعة دمشق، ٢٠٠٧م.

* الجاحظ، عمرو بن بحر:

١٢٣ ـ البيان والتَّبيين، الجاحظ، دار صعب، بيروت، ط: الأولى، ١٩٨٦م، تحقيق: فوزي عطوي.

١٢٤ ـ التَّاج في أخلاق الملوك، الجاحظ، تحقيق: أحمد زكي باشا.
١٢٥ ـ الحيوان، الجاحظ، دار الجيل، بيروت، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، تحقيق: عبد السَّلام محمَّد هارون.
١٢٦ ـ الرَّسائل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م، تحقيق: عبد السَّلام محمَّد هارون.
١٢٧ ـ رسالة في خلق القرآن، ضمن الرَّسائل، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م، تحقيق: عبد السَّلام محمَّد هارون.

* **الجاوي، محمَّد بن النَّووي:**

١٢٨ ـ مراح لبيد لكشف معنى قرآن مجيد، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٧هـ، تحقيق: محمَّد أمين الصَّناوي.

* **الجرجاني، علي بن محمَّد بن علي:**

١٢٩ ـ التَّعريفات، الجرجاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ تحقيق: إبراهيم الأبياري.
١٣٠ ـ شرحُ المواقِف، الجرجاني، دار الجيل، بيروت، ط: الأولى، تحقيق: عبد الرَّحمن عميرة.

* **جرجي زيدان:**

١٣١ ـ العبَّاسة أخت الرَّشيد، جرجي زيدان، دار الهلال، دون بيانات.

* **أبو بكر الجصَّاص، أحمد بن علي:**

١٣٢ ـ أحكام القرآن، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، تحقيق: محمَّد الصَّادق قمحاوي.

* **جعفر آل ياسين:**

١٣٣ ـ الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

* **الجلال الدَّواني، محمَّد بن أسعد الصِّدِّيقي:**

١٣٤ ـ شرح العقائد العضديَّة، جلال الدِّين الدَّواني، د/ بيانات.

* **ابن جماعة، عبد الرَّحيم بن محمَّد:**

١٣٥ ـ إيضاح الدَّليل في قطع حجج أهل التَّعطيل، دار السَّلام، ط: الأولى، ١٩٩٠م/ تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني.

* **جمال الدِّين الأفغاني:**

١٣٦ ـ تعليقات الأفغاني على شرح العقائد العضديَّة، مكتبة الشُّروق الدُّوليَّة، القاهرة، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، تقديم وإعداد: سيِّد هادي خسرو شاهي.

* ابن جنِّي، عثمان بن جنِّي الموصلي:

١٣٧ ـ الخصائص، عالم الكتب، بيروت، تحقيق: محمَّد علي النَّجَّار.

١٣٨ ـ المحتسب في بيان وجوه شواذِّ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف والمجلس الأعلى للشُّؤون الإسلاميَّة، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

* الجوزجاني، إبراهيم بن يعقوب:

١٣٩ ـ أحوال الرِّجال، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ، تحقيق: صبحي البدري السَّامرَّائي.

* ابن الجوزي، عبد الرَّحمن بن علي:

١٤٠ ـ دفعُ شُبَهِ التَّشبيه بأكفِّ التَّنزيه، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دارُ الكتب العلميَّة، بيروت، الطَّبعةُ الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

١٤١ ـ العلل المتناهية، الطَّبعة الهنديَّة، د/ ط.

١٤٢ ـ مناقب الإمام أحمد، دار ابن خلدون، الإسكندريَّة، د/ ط.

١٤٣ ـ الموضوعات، دار الكتب العلميَّة، لبنان، بيروت، د/ ط.

١٤٤ ـ نزهة الأعين النَّواظر في علم الوجوه والنَّظائر، مؤسَّسة الرِّسالة، لبنان، بيروت، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م، ط: الأولى، تحقيق: محمَّد عبد الكريم كاظم الرَّاضي.

* أجناس جولد تسيهر:

١٤٥ ـ محاضرات في الإسلام (العقيدة والشَّريعة في الإسلام)، دار الكتب الحديثة، مصر، ط: الثَّانية، نقله إلى العربيَّة: محمَّد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق.

* الجوهري، إسماعيل بن حمَّاد:

١٤٦ ـ الصَّحاح في اللُّغة، الجوهري، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٣٧٦هـ ١٩٥٦م.

* الجويني، أبو محمد، عبد الله بن يوسف:

١٤٧ ـ رسالة في إثبات الاستواء والفوقيَّة، دار طويق، الرِّياض، ط: الأولى، ١٩٩٨م، تحقيق: أحمد معاذ ابن علوان حقِّي.

* الجويني، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله:

١٤٨ ـ الإرشاد في أصول الدِّين، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م، تحقيق: محمَّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد.

١٤٩ ـ البرهان في أصول الفقه، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط: الرَّابعة، ١٤١٨هـ تحقيق: عبد العظيم محمود الدِّيب.

١٥٠ ـ التَّلخيص في أصول الفقه، دار البشائر الإسلاميَّة، بيروت، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م، تحقيق: عبد الله جولم النَّبالي وبشير أحمد العمري.

١٥١ ـ الشَّامل في أصول الدِّين، دار المعارف، الإسكندريَّة، ١٩٦٩م، تحقيق: فيصل بدير عون وسهير محمَّد مختار.

١٥٢ ـ العقيدة النِّظاميَّة، دار سبيل الرَّشاد، دار النَّفائس، ط: الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، تحقيق: محمَّد الزُّبيدي.

* **الجيلاني، عبد القادر:**

١٥٣ ـ الغنية لطالبي الحق، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، تحقيق: أبو عبد الرَّحمن صلاح بن محمَّد بن عويضة.

* **ابن أبي حاتم، عبد الرَّحمن بن محمَّد بن إدريس:**

١٥٤ ـ الجرح والتَّعديل، دار إحياء التُّراث، بيروت، ط: الأولى، ١٢٧١هـ، ١٩٥٢م.

١٥٥ ـ علل الحديث، مكتبة الرُّشد، د/ بيانات، د/ ت.

* **حاجي خليفة:**

١٥٦ ـ كشف الظُّنون، حاجي خليفة، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، د/ بيانات.

* **الحافظ العراقي، عبد الرَّحيم بن الحسين:**

١٥٨ ـ التَّقييد والإيضاح شرح مقدِّمة ابن الصَّلاح، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٣٨٩هـ، ١٩٧٠م، تحقيق: عبد الرَّحمن محمَّد عثمان.

* **الحاكم، محمَّد بن عبد الله:**

١٥٩ ـ المستدرك على الصَّحيحين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤١١هـ ١٩٩٠م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

* **ابن حبَّان، محمَّد بن عثمان البستي:**

١٦٠ ـ الثِّقات، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م، تحقيق: السَّيِّد شرف الدِّين أحمد.

١٦١ ـ صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبَّان، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، ط: الثَّانية، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.

١٦٢ ـ المجروحين، دار الوعي، حلب، تحقيق: محمود إبراهيم زايد.

* **ابن حجَّة الحموي، أبو بكر بن علي:**

١٦٣ ـ ثمرات الأوراق، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: الأولى، ١٩٧١م، علَّق عليه: محمَّد أبو الفضل إبراهيم.

* **ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمَّد:**

١٦٤ ـ الإصابة في تمييز الصَّحابة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، تحقيق: علي محمود معوَّض.

١٦٥ ـ تقريب التَّهذيب، دار العاصمة، تحقيق: أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني.

١٦٦ ـ تهذيب التَّهذيب، دار الفكر، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

١٦٧ ـ الدُّرر الكامنة في أعيان المائة الثَّامنة، نشر مجلس دائرة المعارف العثمانيَّة، ١٣٩٢هـ، ١٩٧٢م، حيدر أباد، تحقيق: محمَّد عبد المعيد ضان.

١٦٨ ـ العجاب في بيان الأسباب، دار ابن الجوزي، الدَّمَّام، ط: الأولى، ١٩٩٧م، تحقيق: عبد الحكيم محمَّد الأنيس.

١٦٩ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

١٧٠ ـ لسان الميزان، منشورات مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط: الثانية، ١٩٧١م، ١٣٩٠هـ.

* **ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمَّد:**

١٧١ ـ الفتاوى الحديثيَّة، طبعة مصطفى بابي الحلبي، د/ بيانات.

* **ابن حزم الظَّاهري، علي بن أحمد بن سعيد:**

١٧٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط: الأولى، ١٤٠٤هـ.

١٧٣ ـ التَّقريب لحد المنطق، تحقيق: إحسان عبَّاس، دار مكتبة الحياة، بيروت.

١٧٤ ـ رسائل ابن حزم الظَّاهري، المؤسَّسة العربيَّة للدِّراسات والنَّشر، بيروت، لبنان، تحقيق: إحسان عبَّاس، ط: الثَّانية، ١٩٨٧م.

١٧٥ ـ الفصل في الملل والأهواء والنِّحل، دار الجيل، بيروت، ط: الثَّانية، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، تحقيق: محمَّد إبراهيم نصر، وعبد الرَّحمن عميرة.

١٧٦ ـ المحلَّى بالآثار، دار الفكر، بيروت، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر.

*** حسن الشَّافعي:**

١٧٧ ـ الآمدي وآراؤه الكلاميَّة، دار السَّلام، القاهرة، ط: الأولى، ١٩٩٨م، ١٤١٨هـ.

١٧٨ ـ مدخل إلى علم الكلام، مكتبة فيافي، دمشق، د/ بيانات.

*** أبو الحسن النَّدوي، علي الحسني:**

١٧٩ ـ رجال الفكر والدَّعوة، (ابن تيميَّة)، دار القلم، دمشق، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م، تعريب: سعيد الأعظمي النَّدوي.

*** الحصني، أبو بكر بن محمَّد:**

١٨٠ ـ دفع شُبَه من شبَّه وتمرَّد ونسب ذلك إلى السَّيِّد الجليل أحمد، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث، القاهرة، تحقيق: محمَّد زاهد الكوثري.

*** الحكيم التِّرمذي، محمَّد بن علي بن الحسن:**

١٨١ ـ ختم الأولياء، دار الكتب العلميَّة، بيروت، حقَّقه: عبد الوارث محمَّد علي.

*** أبو حنيفة، النُّعمان بن ثابت:**

١٨٢ ـ الفقه الأبسط، ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام للكوثري، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

١٨٣ ـ الفقه الأكبر، طبع مجلس دائرة المعارف النِّظاميَّة، حيدر أباد، ١٣٤٢هـ.

١٨٤ ـ رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتِّي، ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام للكوثري، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

*** أبو حيَّان الأندلسي، محمَّد بن يوسف بن علي:**

١٨٥ ـ البحر المحيط، دار الكتب العلميَّة، لبنان، بيروت، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م، ط: الأولى، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمَّد معوَّض، زكريَّا عبد المجيد النُّوقي، أحمد النُّجولي الجمل.

* الخازن، علي بن محمَّد:

١٨٦ ـ لباب التَّأويل في معاني التَّنزيل، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

* خالد النَّقشبندي المجدِّدي:

١٨٧ ـ الرِّسالة الكسبتيَّة في الفرق بين الجبر والقدر، مخطوط من مجموعة المخطوطات اليابانيَّة في طوكيو.

الخبَّازي الخجندي، عمر بن محمَّد بن عمر

١٨٨ ـ الهادي في أصول الدِّين، علاء الدِّين الخبَّازي الخجندي، تحقيق: عادل بيك، إستانبول، ٢٠٠٦م.

* الخرشي، محمد بن عبد الله:

١٨٩ ـ الحاشية على مختصر خليل، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، تحقيق: زكريَّا عميرات.

* ابن خزيمة، محمَّد بن إسحاق:

١٩٠ ـ التَّوحيد، مكتبة الرُّشد، الرِّياض، ط: الخامسة، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشَّهوان.

* الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت:

١٩١ ـ تاريخ بغداد، دار الكتب العلميَّة، بيروت، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

١٩٢ ـ شرف أصحاب الحديث، دار إحياء السُّنَّة النَّبوية، أنقرة، تحقيق: د. محمَّد سعيد خطي أوغلي.

١٩٣ ـ الكفاية في علم الرِّواية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، تحقيق: أحمد عمر هاشم.

* الخطيب الشَّربيني، محمَّد بن أحمد:

١٩٤ ـ مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٧هـ ١٩٥٨م.

* الخلال، أحمد بن محمَّد بن هارون:

١٩٥ ـ السُّنَّة، دار الرَّاية، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤١٠هـ، تحقيق: عطيَّة الزَّهراني.

* ابن خلدون، عبد الرَّحمن بن محمَّد بن محمَّد:

١٩٦ ـ المقدِّمة، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، لبنان، ط: الرَّابعة.

١٩٧ ـ لباب المحصِّل، دار المعرفة الجامعيَّة، الإسكندريَّة، ١٩٩٦م، تحقيق: عبَّاس محمَّد حسن سليمان وقدَّم له: محمَّد علي أبو ريَّان.

*** ابن خلكان، أحمد بن محمَّد بن إبراهيم:**

١٩٨ ـ وفيَّات الأعيان، دار الثَّقافة، ١٩٦٨م، تحقيق: إحسان عبَّاس.

*** الخيَّاط، عبد الرَّحيم بن محمَّد:**

١٩٩ ـ الانتصار في الرَّدِّ على ابن الرَّاوندي الملحد، مكتبة الدَّار العربيَّة للكتاب، ط: الأولى، ١٣٤٤هـ، ١٩٢٥م، تحقيق: الدكتور نيبرج.

*** الدَّارقطني، علي بن عمر بن أحمد:**

٢٠٠ ـ السُّنن، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ، ١٩٦٦م، تحقيق: السَّيِّد عبد الله هاشم يماني المدني.

٢٠١ ـ الصِّفات، مكتبة الدَّار بالمدينة المنوَّرة، ط: الأولى، ١٤٠٢هـ، تحقيق: عبد الله الغنيمان.

٢٠٢ ـ العلل الواردة في الأحاديث النَّبويَّة، دار طيبة، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ ١٠٨٥م، تحقيق: محفوظ الرَّحمن زين الله.

*** أبو محمَّد الدَّارمي، عبد الله بن عبد الرَّحمن:**

٢٠٣ ـ السُّنن، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السَّبع العلمي.

*** أبو سعيد الدَّارمي، عثمان بن سعيد:**

٢٠٤ ـ الرَّدُّ على الجهميَّة، دار ابن الأثير، الكويت، ط: الثَّانية، ١٩٩٥م، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر.

٢٠٥ ـ نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتراه على الله ﷻ في التَّوحيد، مكتبة الرَّشيد، الرِّياض، ط: الأولى، ١٩٩٨م، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي.

*** أبو داوود السِّجستاني، سليمان بن الأشعث:**

٢٠٦ ـ السُّنن، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد.

*** ابن درباس، إبراهيم بن عثمان بن عيسى:**

٢٠٧ ـ رسالة في الذَّبِّ عن أبي الحسن وكتابه الإبانة، مخطوط مكتبة الأزهر برقم: (٣٢٢٩٤٧).

* ابن دريد، محمَّد بن الحسن:

٢٠٨ ـ جمهرة اللُّغة،، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م، تحقيق: رمزي منير بعلبكي.

* ابن دقيق العيد، محمَّد بن علي بن وهب:

٢٠٩ ـ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مؤسَّسة الرِّسالة، ط: الأولى، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس.

* الذَّهبي، محمَّد بن أحمد بن عثمان:

٢١٠ ـ تاريخ الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، تحقيق: عمر عبد السَّلام تدمري.

٢١١ ـ تذكرة الحفَّاظ، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، تحقيق: زكريَّا عميرات.

٢١٢ ـ الرِّسالة الذَّهبيَّة، تحقيق الكوثري، ضمن العقيدة وعلم الكلام، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

٢١٣ ـ زغل العلم، مكتبة الصَّحوة الإسلاميَّة، د/ ط، تحقيق: محمَّد بن ناصر العجمي.

٢١٤ ـ سير أعلام النُّبلاء، مؤسَّسة الرِّسالة، د/ ط، تحقيق: مجموعة محقِّقين بإشراف شعيب الأرناؤوط.

٢١٥ ـ العرش، مؤسَّسة أضواء السَّلف، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، تحقيق: محمَّد بن خليفة الذَّهبي.

٢١٦ ـ العلوُّ للعليِّ الغفَّار، مكتبة أضواء السَّلف، الرِّياض، ط: الأولى، ١٩٩٥م، تحقيق: أبو محمَّد أشرف بن عبد المقصود.

٢١٧ ـ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب السِّتَّة، دار القبلة، مؤسَّسة علو، جدَّة، ط: الأولى، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م، تحقيق: محمَّد عوَّامة.

٢١٨ ـ معجم الشُّيوخ، مكتبة الصِّدِّيق، الطَّائف، السُّعوديَّة، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، تحقيق: محمَّد الحبيب الهيلة.

٢١٩ ـ المعجم المختصُّ بالمحدِّثين، مكتبة الصِّدِّيق، الطَّائف، السُّعوديَّة، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، تحقيق: محمَّد الحبيب الهيلة.

٢٢٠ ـ المغني في الضُّعفاء، تحقيق: الدُّكتور نور الدِّين عتر، د/ بيانات.

٢٢١ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرِّجال، تحقيق: علي محمَّد معوَّض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

* **الرَّازي، محمَّد بن أبي بكر:**

٢٢٢ ـ مختار الصَّحاح، مكتبة لبنان، بيروت، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، تحقيق: محمود خاطر.

* **الرَّازي، فخر الدِّين، محمَّد بن عمر:**

٢٢٣ ـ الأربعين في أصول الدِّين، مكتبة الكلِّيَّات الأزهريَّة، القاهرة، ط: الأولى.

٢٢٣٤ ـ أساس التَّقديس، مكتبة الكلِّيَّات الأزهريَّة، القاهرة، تحقيق: أحمد حجازي السَّقَّا.

٢٢٥ ـ الإشارة في علم الكلام، مركز نور العلوم، ط: الأولى، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، تحقيق: محمَّد صبحي العايدي وربيع صبحي العايدي.

٢٢٦ ـ اعتقادات المسلمين والمشركين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤٠٢هـ تحقيق: علي سامي النَّشَّار.

٢٢٧ ـ أقسام اللَّذات (رسالة ذمٍّ لذَّات الدُّنيا)، ضمن كتاب:

(the by: Ayman shihadeh. Leiden _ boston ٢٠٠٦ teleogical ethics of Fakhr al _ Din al _ Razi)

٢٢٨ ـ شرح عيون الحكمة، مؤسَّسة الصَّادق للطِّباعة، طهران، ١٤١٥هـ، ط: الأولى.

٢٢٩ ـ لوامعُ البيِّنات شرح أسماء الله تعالى والصِّفات، طبع المطبعة الشَّرقيَّة، مصر، ١٣٢٣هـ، عني به: محمَّد بدر الدِّين أبو فراس النَّعساني الحلبي.

٢٣٠ ـ محصِّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين من العلماء والحكماء والمتكلِّمين، مكتبة الكلِّيَّات الأزهريَّة، القاهرة، تحقيق: طه عبد الرَّؤوف سعد.

٢٣١ ـ المحصول في أصول الفقه، مؤسَّسة الرِّسالة، دمشق، ط: الثَّانية، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، تحقيق: طه جابر فيَّاض العلواني.

٢٣٢ ـ الملخَّص في الحكمة والمنطق، مخطوط في معهد المخطوطات، الفلسفة والمنطق ٣٧٦، عن أحمد الثَّالث باستانبول ٣٢٢٤.

٢٣٣ ـ المطالب العالية في العلم الإلهي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، تحقيق: أحمد حجازي السَّقَّا.

٢٣٤ ـ مفاتيح الغيب، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، ط: الأولى.
٢٣٥ ـ مناظراتُ فخرِ الدِّينِ الرَّازي في بلاد ما وراءِ النَّهر، دارُ المشرق، بيروت، تحقيق: فتح الله خليف.
٢٣٦ ـ نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، دار غريب، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠١٠م، تحقيق وتسهيل: عبد القادر حسين.

* **الرَّازي، قطب الدِّين، محمَّد بن محمَّد:**

٢٣٧ ـ تحرير القواعد المنطقيَّة، د/ بيانات، د/ ت.

* **الرَّافعي، عبد الكريم بن محمَّد:**

٢٣٨ ـ فتح العزيز شرح الوجيز، دار الفكر، د/ بيانات، د/ ت.

* **الرَّافعي، مصطفى صادق:**

٢٣٩ ـ تاريخ الأدب العربي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

* **ابن رجب الحنبلي، عبد الرَّحمن بن أحمد:**

٢٤٠ ـ جامع العلوم والحكم، دار المعرفة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ.
٢٤١ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار ابن الجوزي، الدَّمَّام، السُّعوديَّة، ١٤٢٢هـ، ط: الثَّانية، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمَّد.

* **ابن رشد الحفيد، محمَّد بن أحمد بن محمَّد:**

٢٤٢ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط: الرَّابعة، ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.
٢٤٣ ـ تلخيص كتاب رسالة النَّفس، المكتبة العربيَّة والمجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، ١٩٩٤م، تحقيق: ألفرد ل عبري ومراجعة محسن مهدي وتصدير إبراهيم مدكور.
٢٤٤ ـ تهافت التَّهافت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ط: الأولى، بيروت، ١٩٩٨م، تحليل وتحقيق: محمَّد عابد الجابري.
٢٤٥ ـ فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشَّريعة من الاتِّصال، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ط: الثَّالثة، ٢٠٠٢م، تحليل وتحقيق: محمَّد عابد الجابري.
٢٤٦ ـ مناهج الأدلَّة في الكشف عن عقائد الملَّة، مكتبة الأنجلو المصريَّة، ١٩٦٤م، ط: الثَّانية، تحقيق: محمود قاسم.

* أبو رشيد النِّيسابوري، سعيد بن محمَّد بن حسن:

٢٤٧ ـ زيادات الشَّرح، نشر باسم: (ديوان الأصول)، أبو رشيد النِّيسابوري، وزارة الثَّقافة المصريَّة، ١٩٦٩م، تحقيق: محمَّد عبد الهادي أبو ريدة.

٢٤٨ ـ المسائل في الخلاف بين البصريِّين والبغداديِّين، معهد الإنماء العربي، تحقيق: معن زيتدة ورضوان السَّيِّد.

* ابن الزَّاغوني، علي بن عبيد الله بن نصر:

٢٤٩ ـ الإيضاح في أصول الدِّين، نشر مركز الملك فيصل للبحوث، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، تحقيق: عصام السَّيِّد محمود.

* أبو زرعة الدِّمشقي، عبد الرَّحمن بن عمرو:

٢٥٠ ـ تحفة التَّحصيل في ذكر رواة المراسيل، أبو زرعة العراقي، مكتبة الرُّشد، الرِّياض، ١٩٩٩م.

* الزَّرقاني، محمَّد عبد العظيم:

٢٥١ ـ مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ط: الأولى، تحقيق: مكتب البحوث والدِّراسات.

* الزُّركان، محمَّد صالح:

٢٥٢ ـ الرَّازي وآراؤه الكلاميَّة، دار الفكر، دمشق، د/ ط.

* الزَّركشي، محمَّد بن بهادر:

٢٥٣ ـ البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، تحقيق: محمَّد محمَّد تامر.

٢٥٤ ـ اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، المكتب الإسلامي، د/ ط، تحقيق: محمَّد بن لطفي الصَّبَّاغ.

* الزِّركلي، خير الدِّين :

٢٥٥ ـ الأعلام، خير الدِّين الزِّركلي، دار العلم للملايين، ط: الخامسة عشرة، ٢٠٠٢م.

* الزَّمخشري، محمود بن عمر:

٢٥٦ ـ أطواقُ الذَّهب في المواعظ والخطب، دار الفضيلة، القاهرة، تحقيق: أحمد عبد التَّوَّاب عوض، د/ بيانات.

٢٥٧ ـ الفائق في غريب الحديث، دار المعرفـة، لبنان، ط: الثَّانيـة، تحقيق: علي محمَّد البجّاوي، ومحمَّد أبو الفضل إبراهيم.

٢٥٨ ـ الكشَّاف عن حقائق التَّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التَّأويل، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، تحقيق: عبد الرزَّاق المهدي، د/ ط.

٢٥٩ ـ رسالة في إعجاز سورة الكوثر، مخطوط المكتبة الظَّاهريَّة، دمشق، ضمن مكتبـة الأسـد برقم: (٦٩٨٤).

* **ابن أبي زمنين، محمَّد بن عبد الله:**

٢٦٠ ـ أصـول السُّنَّة، مكتبة الغرباء الأثريَّة، المدينة المنوَّرة، تحقيق: عبد الله بن عبد الرَّحيم بن حسين البخاري، د/ ط.

* **الزَّيلعي، عبد الله بن يوسف:**

٢٦١ ـ تخريج أحاديث الكشَّاف، دار ابن خزيمة، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤١٤هـ، تحقيق: عبد الله بن عبد الرَّحمن السَّعد.

* **زينب عفيفي:**

٢٦٢ ـ الفلسفة الطَّبيعيَّة والإلهيَّة عند الفارابي، زينب عفيفي، دار الوفاء، الإسكندريَّة، د/ بيانات.

* **السَّاوي، عمر بن سهلان:**

٢٦٣ ـ البصائرُ النُّصيريَّة في علم المنطق، زين الدِّين عمر بن سهلان السَّاوي، تحقيق: الدُّكتور رفيق العجم، دار الفكر اللُّبناني، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٣هـ.

* **السِّبزواري، هادي بن مهدي:**

٢٦٤ ـ المنظومة السِّبزواريَّة، طبعة ناصري، د/ بيانات.

* **سبط ابن العجمي، إبراهيم بن محمَّد:**

٢٦٥ ـ الكشف الحثيث عمَّن رمي بوضع الحديث، عالم الكتب ومكتبة النَّهضة العربيَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، تحقيق: صبحي السَّامرَّائي.

* **ابن السُّبكي، عبد الوهَّاب بن علي بن عبد الكافي:**

٢٦٦ ـ جمع الجوامع في أصول الفقـه، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: ٢، ٢٠٠٣م، ١٤٢٤هـ.

* السُّبكي، علي بن عبد الكافي:
٢٦٧ ـ الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى ـ ١٤٠٤هـ، تحقيق: جماعة من العلماء.
٢٦٨ ـ الأشباه والنَّظائر، دار الكتب العلميَّة، ط: الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.
٢٦٩ ـ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٩م، ١٤١٩هـ، ط: الأولى، تحقيق: علي محمَّد معوَّض، وعادل أحمد عبد الموجود.
٢٧٠ ـ طبقات الشَّافعية، دار هجر، ١٤١٣هـ، ط: الثَّانية، تحقيق: محمود محمَّد الطَّناحي، عبد الفتاح محمَّد الحلو.
* السَّخاوي، محمَّد بن عبد الرَّحمن:
٢٧١ ـ الإعلان بالتَّوبيخ لمن ذمَّ أهل التَّاريخ، مطبوع ضمن مجموعة (علم التَّاريخ عند المسلمين)، المستشرق فرانز روزنثال، ترجمة: صالح أحمد العلي، مؤسَّسة الرِّسالة، ط: الثَّانية.
٢٧٢ ـ فتح المغيث شرح ألفيَّة الحديث، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ.
٢٧٣ ـ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، دار الكتاب العربي، د/ ط.
* السَّرخسي، محمَّد بن أحمد:
٢٧٤ ـ أصول الفقه، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني.
٢٧٥ ـ المبسوط، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م، تحقيق: خليل محيي الدِّين الميس.
* سعد رستم:
٢٧٦ ـ الفرق والمذاهب الإسلاميَّة، سعد رستم، دار الأوائِل، دمشق، ط: السَّادسَة، ٢٠٠٨م.
* السَّفاراييني الحنبلي، محمَّد بن أحمد:
٢٧٧ ـ لوامع الأنوار البهيَّة وسواطع الأسرار الأثريَّة لشرح الدُّرَّة المضيَّة في عقد الفرقة المرضيَّة، مؤسَّسة الخافقين، دمشق، ط: الثَّانية، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
* السَّكسكي، عبَّاس بن منصور:
٢٧٨ ـ البرهان في معرفة عقائد أهل الإيمان، مكتبة المنار، الزَّرقاء، الأردن، ط: الثَّانية، ١٩٩٦م، ١٤١٧هـ، تحقيق: بسَّام علي سلامة العموش.

* **السَّمرقندي، نصر بن محمَّد:**

٢٧٩ ـ بحر العلوم، دار الفكر، بيروت، لبنان، تحقيق: محمود مطرجي.

٢٨٠ ـ تنبيه الغافلين، مكتبة الإيمان، المنصورة، تحقيق: السَّيِّد العربي، ط: الأولى، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.

* **السَّمعاني، عبد الكريم بن محمَّد:**

٢٨١ ـ الأنساب، دار الجنان، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، تحقيق: عمر البارودي.

* **السَّنوسي، محمَّد بن يوسف:**

٢٨٢ ـ شرح العقيدة الوسطى، دار الكتب العلميَّة، بيروت، تحقيق: السَّيِّد يوسف أحمد، د/ ط.

* **السَّهرندي، أحمد بن عبد الأحد:**

٢٨٣ ـ إثبات النُّبوَّة، أحمد الفاروقي السَّهرندي، مكتبة الحقيقة، إستانبول، تركيًا، ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م.

* **السُّهروردي، عمر بن محمَّد:**

٢٨٤ ـ أعلام الهدى وعقيدة أرباب التُّقى، مخطوط المكتبة الظَّاهريَّة ضمن مجموع برقم (١٩١٢٢ت٢).

٢٨٥ ـ كشف الفضائح اليونانيَّة ورشف النَّصائح الإيمانيَّة، دار السَّلام، القاهرة، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، تحقيق: عائشة المنَّاعي.

* **سيِّد حسين نصر:**

٢٨٦ ـ ثلاثة حكماء مسلمين، دار النَّهار للنَّشر، بيروت، ط: الثَّانية، ١٩٨٦م.

* **سيِّد عبد العزيز السِّيلي:**

٢٨٧ ـ العقيدة السَّلفيَّة بين الإمام ابن حنبل والإمام ابن تيميَّة، دار المنار، القاهرة، ط: الأولى، ١٩٩٣م، ١٤١٣هـ.

* **ابن سيده، علي بن إسماعيل:**

٢٨٨ ـ المحكم والمحيط الأعظم، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ٢٠٠٠م، تحقيق: عبد الحميد هنداوي.

٢٨٩ ـ المخصَّص في اللُّغة، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م، ط: الأولى، تحقيق: خليل إبراهيم جفَّال.

* **ابن سينا، الحسين بن عبد الله:**

٢٩٠ ـ الإشارات والتَّنبيهات مع شرح نصير الدِّين الطُّوسي، دار المعارف، ط: الثَّالثة، تحقيق: سليمان دنيا.

٢٩١ ـ التَّعليقات، الهيئة العامَّة المصريَّة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٣م، تحقيق عبد الرَّحمن بدوي.
٢٩٢ ـ تفسير سورة الأعلى، ابن سينا، ضمن كتاب التَّفسير القرآني واللُّغة الصُّوفيَّة في فلسفة ابن سينا، حسن عاصي، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
٢٩٣ ـ تفسير سورة النَّاس، ابن سينا، ضمن كتاب: (التَّفسير القرآني واللُّغة الصُّوفيَّة في فلسفة ابن سينا)، حسن عاصي، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
٢٩٤ ـ الدُّعاءُ والزِّيارَةُ (رسالةُ الشَّيخِ أبي سَعيد إلى أَبي علي وسؤالُهُ عن الزِّيارة)، ضمن كتابِ التَّفسيرِ القرآنِيِّ واللُّغَةِ الصُّوفيَّةِ في فلسفة ابن سينَا، حسن عاصي، المؤسَّسةُ الجامعيَّةُ للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
٢٩٥ ـ شرح الإشارات والتَّنبيهات، المطبعة الخيريَّة، القاهرة، ١٣٢٥هـ.
٢٩٦ ـ الشِّفاء، (قسم الإلهيَّات)، تحقيق قنواتي وزميله، تقديم: إبراهيم مدكور، المطبعة الأميريَّة، القاهرة، ١٩٦٠م.
٢٩٧ ـ الشِّفاء، مطبعة السَّعادة، مصر. (نسخة ثانية).
٢٩٨ ـ الشِّفاء، الفنُّ السَّادس من الطَّبيعيَّات (علم النَّفس)، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ١٩٨٨م.
٢٩٩ ـ العلم اللَّدني، ابن سينَا، ضمن كتابِ التَّفسيرِ القرآنِيِّ واللُّغةِ الصُّوفيَّةِ في فلسفةِ ابنِ سينَا، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، حسن عاصي.
٣٠٠ ـ القانون في الطِّب، دار الطِّباعة، القاهرة، اعتنى به: محمد أفندي حسني، وأبو العينين أحمد أفندي، ١٢٩٤هـ.
٣٠١ ـ رسالة إثبات النُّبوَّات، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطَّبيعيَّات، دار العرب، القاهرة، ط: الثَّانية.
٣٠٢ ـ رسالة الحدود، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطَّبيعيَّات، ابن سينا، دار العرب، القاهرة، ط: الثَّانية.
٣٠٣ ـ رسالة المغربان، ابنُ سينَا، ضمن كتاب دولة الشَّريعة (قراءة في جدليَّة الدِّين والسِّياسة عند ابن سينا)، علي عبَّاس مراد، دار الطَّليعة، د/ ط.
٣٠٤ ـ رسالة في أضحويَّة المعاد، ابن سينا، دار الفكر العربي، ط: الأولى، ١٩٤٩م، تحقيق: سليمان دنيا.

٣٠٥ـ رسالة في الملائكة، ابن سينا، ضمن كتاب التَّفسير القرآني واللُّغة الصُّوفيَّة في فلسفة ابن سينا، حسن عاصي، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

٣٠٦ـ رسالة في بيان المعجزات والكرامات، ابن سينا، ضمن كتاب التَّفسير القرآني واللُّغة الصُّوفيَّة في فلسفة ابن سينا، حسن عاصي، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

* **السُّيوطي، عبد الرَّحمن بن أبي بكر:**

٣٠٧ـ الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، تحقيق: سعيد المندوب.

٣٠٨ـ إسعاف المبطَّأ في رجال الموطَّأ، المكتبة التِّجاريَّة الكبرى، مصر، ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م.

٣٠٩ـ البدور السَّافرة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، تحقيق: محمَّد حسن محمَّد حسن إسماعيل.

٣١٠ـ تدريب الرَّاوي شرح تقريب النَّواوي، مكتبة الرِّياض الحديثة، الرِّياض، تحقيق: عبد الوهَّاب عبد اللَّطيف.

٣١١ـ تنبيهُ الغَبي بتبرئةِ ابنِ عربي، السُّيوطي، دار العلم والثقافة، القاهرة، د/ بيانات، تحقيق: محمد سليم.

٣١٢ـ الدُّرُّ المنثور، السُّيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م.

٣١٣ـ اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، السُّيوطي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، د/ ط.

٣١٤ـ لباب النُّزول، السُّيوطي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، تحقيق: أحمد عبد الشَّافي.

٣١٥ـ المزهر في علوم اللُّغة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٨م، تحقيق: فؤاد علي منصور.

* **الشَّاطبي، إبراهيم بن موسى:**

٣١٦ـ الاعتصام، المكتبة التِّجارية الكبرى، مصر، د/ بيانات.

٣١٧ـ الموافقات، دار ابن عفَّان، ط: الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان.

* **الشَّافعي، محمَّد بن إدريس:**

٣١٨ـ الأم، دار الفكر، دمشق، ط: الأولى، ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م.

٣١٩ ـ الفقه الأكبر، المطبعة الأدبيَّة، ط: الأولى.

* **الشِّبلي، محمَّد بن عبد الله:**

٣٢٠ ـ آكام المرجان في أحكام الجان، مكتبة القرآن، القاهرة، تحقيق: إبراهيم محمَّد الجمل.

* **الشَّريف الرَّضي، محمَّد بن الحسين:**

٣٢١ ـ تلخيصُ البيَان في مجازَات القرآن، منشورات دار الحيَاة، بيروت، تحقيق: علي محمُود مقلِّد.

٣٢٢ ـ المجازات النَّبويَّة، نشر المستشاريَّة الثَّقافيَّة للجمهوريَّـة الإيرانيَّة بدمشق، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧م، تحقيق: مروان العطيَّة ومحمَّد رضوان الدَّاية.

* **الشَّريف المرتضى، علي بن الحسين:**

٣٢٣ ـ رسائل الشَّـريف المرتضى، المجموعة الثَّالثـة، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥هـ، تحقيق: السَّيِّد مهدي الرَّجائي.

* **الشَّعراني، عبد الوهَّاب بن أحمد:**

٣٢٤ ـ الأنوار القدسيَّة، الشَّعراني، مكتبة المعارف، بيروت، د/ بيانات.

٣٢٥ ـ الكبريت الأحمر من علوم الشَّيخ الأكبر، دار الكتب العلميَّـة، بيروت، د/ ط، تحقيق: عبد الله محمود محمَّد عمر.

٣٢٦ ـ اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر، المطبعة الميمنيَّة، مصر، د/ ط.

* **الشَّهرزوري، محمَّد بن محمود:**

٣٢٧ ـ تاريخ الحكماء، جمعيَّة الدَّعوة الإسلاميَّة، تحقيق: عبد الكريم أبو شويرب.

* **الشَّهرستاني، محمَّد بن عبد الكريم:**

٣٢٨ ـ الملل والنِّحل، دار الكتب العلميَّـة، بيروت، لبنان، ط: السَّابعـة، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، تحقيق: أحمد فهمي محمَّد.

٣٢٩ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفرد جيوم، د/ بيانات.

* **شوقي أبو خليل:**

٣٣٠ ـ هارون الرَّشيد، أمير الخلفاء وأجلُّ ملوك الدُّنيا، دار الفكر، دمشق، ط: الرَّابعة، ١٩٩١م.

* **الشَّوكاني، محمَّد بن علي:**

٣٣١ ـ البدر الطَّالع ما بعد القرن السَّابع، دار المعرفة، بيروت، د/ بيانات.

٣٣٢ـ التُّحف في مذاهب السَّلف، دار الصَّحابة، طنطا، مصر، ط: الأولى، ١٤٠٩هـ ١٩٨٩م، تحقيق: سيِّد عاصم علي.

٣٣٣ـ فتح القدير الجامع بين فنَّي الرِّواية والدِّراية من علم التَّفسير، دار الفكر، بيروت.

* **ابن أبي شيبة، محمَّد بن عثمان:**

٣٣٤ـ العرش، مكتبة الرُّشد وشركة الرِّياض، ط: الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

* **الصَّابوني، إسماعيل بن عبد الرَّحمن:**

٣٣٥ـ البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدِّين، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م، تحقيق: فتح الله خليف.

٣٣٦ـ عقيدة السَّلف وأصحاب الحديث، الدَّار السَّلفيَّة، الكويت، ط: الثَّانية، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

* **الصَّاحب بن عبَّاد:**

٣٣٧ـ التَّذكرة في الأصول الخمسة، مطبعة المعارف، بغداد، ط: الأولى، ١٣٧٣هـ، ١٩٥٤، تحقيق: محمَّد حسن آل ياسين.

* **الصَّادق بن محمَّد بن إبراهيم:**

٣٣٨ـ خصائص المصطفى ﷺ، رسالة ماجستير، مكتبة الرُّشد، الرِّياض.

* **صدر الشَّريعة، عبيد الله بن مسعود:**

٣٣٩ـ شرح التَّلويح على التَّوضيح لمتن التَّنقيح، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، تحقيق: زكريَّا عميرات.

* **صدِّيق حسن خان:**

٣٤٠ـ يقظة أولي الاعتبار ممَّا ورد في ذكر النَّار وأصحاب النَّار، مكتبة عاطف، دار الأنصار، القاهرة، ط: الأولى، ١٣٩٨هـ، ١٩٨٧م، تحقيق: أحمد حجازي السَّقَّا.

* **الصَّفدي، خليل بن أيبك:**

٣٤١ـ أعيان العصر وأعوان النَّصر، دار الفكر ومركز جمعة الماجد، تحقيق: علي أبو زيد ومعه مجموعة من المحقِّقين.

٣٤٢ـ الوافي بالوفيَّات، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى.

* صفي الدين الهندي:

٣٤٣ـ الرِّسالة التِّسعينيَّة في الأصول الدِّينيَّة، تحقيق: ثائر حلَّاق، ضمن كتاب: (الآراء الكلاميَّة لصفي الدِّين الهندي)، رسالة ماجستير قدِّمت في كلِّيَّة دار العلوم، جامعة القاهرة، دار النَّوادر، قيد النَّشر

* الصَّلابي، علي:

٣٤٤ـ الدَّولة الأمويَّة عوامل الازدهار وتداعيات الانهيار، مكتبة الصَّحابة، الشَّارقة.

* ابن الصَّلاح الشَّهرزوري، عثمان بن عبد الرَّحمن:

٣٤٥ـ علوم الحديث، مكتبة الفارابي، ط: الأولى، ١٩٨٤م.

* الصَّنعاني، محمَّد بن إسماعيل:

٣٤٦ـ إجابة السَّائل شرح بغية الآمل، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، ط: الأولى، ١٩٨٦م، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السِّياغي وحسن محمَّد مقبولي الأهدل.

٣٤٧ـ إيقاظ الفكرة لمراجعة الفطرة، دار ابن حزم، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، تحقيق: محمَّد صبحي بن حسن حلَّاق.

* الصُّولي، محمَّد بن يحيى:

٣٤٨ـ أشعار أولاد الخلفاء، مطبعة الصَّاوي، مصر، ١٣٥٥هـ، ١٩٣٦م، نشره هيورث دن.

* الضِّياء المقدسي، محمَّد بن عبد الواحد:

٣٤٩ـ الأحاديثُ المختارة، مكتبة النَّهضة الحديثة، مكَّة المكرَّمة، ط: الأولى، ١٤١٠هـ، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش.

* أبو طاهر القرشي، إبراهيم بن محمَّد:

٣٥٠ـ بيان اعتقاد أهل الإيمان، مكتبة الغرباء الأثريَّة، المدينة المنوَّرة، تحقيق: أبو يحيى زكريَّا بن محمَّد المعناوي.

* الطَّبراني، سليمان بن أحمد:

٣٥١ـ المعجم الأكبر، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ١٤٠٤هـ ١٩٨٣م، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السَّلفي.

٣٥٢ـ المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمَّد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.

٣٥٣ـ المعجم الصَّغير، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، د/ ط.

* الطَّبري، محمَّد بن جرير:

٣٥٤ـ تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ.

٣٥٥ـ التَّبصير في معالم الدِّين، تحقيق: علي بن عبد العزيز بن علي الشِّبلي، دار العاصمة، ط: الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

٣٥٦ـ تهذيب الآثار، مكتبة الخانجي، القاهرة، تحقيق: محمود محمَّد شاكر.

٣٥٧ـ جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسَّسة الرِّسالة، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م، تحقيق: أحمد محمَّد شاكر.

٣٥٨ـ صريح السُّنَّة، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ تحقيق: بدر يوسف المعتوق.

* الطَّحاوي، أحمد بن محمَّد بن سلامة:

٣٥٩ـ شرح معاني الآثار، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٣٩٩هـ تحقيق: محمَّد زهري النَّجَّار.

* ابن الطَّقطقا، محمَّد بن علي بن محمَّد:

٣٦٠ـ الفخري في الآداب السُّلطانيَّة والدُّول الإسلاميَّة، دار صادر، بيروت، د/ بيانات.

* طه حسين:

٣٦١ـ تجديد ذكرى أبي العلاء، دار المعارف، ط: السَّادسة، ١٩٦٣م.

* الطِّهراني، محمَّد محسن آغا بزرك:

٣٦٢ـ الذَّريعة إلى تصانيف الشِّيعة، طبع على نفقة شركة طهرانيَّة، د/ ط.

* نصير الدِّين الطُّوسي، محمَّد بن محمَّد بن الحسن:

٣٦٣ـ مصارع المصارع، دار الثَّقافة، القاهرة، د/ ط، تحقيق: فيصل بدير عون.

* ابن عابدين، محمَّد أمين بن عمر بن عبد العزيز:

٣٦٤ـ رد المحتار على الدُّرِّ المختار، دار الفكر، بيروت، ط: الثَّانية، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

*** عادل مصطفى:**

٣٦٥ـ المغالطات المنطقيَّة، طبع المجلس الأعلى للثَّقافة، القاهرة، ط: الأولى.

*** ابن عاشور، محمَّد الطَّاهر بن عاشور:**

٣٦٦ـ التَّحرير والتَّنوير، دار سحنون، تونس، ١٩٩٧م.

*** ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو:**

٣٦٧ـ السُّنَّة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠، ط: الأولى، تحقيق: محمَّد ناصر الدِّين الألباني.

٣٦٨ـ المذكَّر والتَّذكير والذِّكر، دار المنار، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤١٣هـ تحقيق: خالد بن قاسم الرَّدادي.

*** عامر حسن صبري:**

٣٦٩ـ حجِّيَّة خبر الآحاد في العقائد والأحكام، مجموعة بحوث ندوة السُّنَّة النَّبويَّة.

*** العاملي، محمَّد بن حسين بن عبد الصَّمد:**

٣٧٠ـ الكشكول، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م، ط: الأولى، تحقيق: محمَّد عبد الكريم النِّمري.

*** عبد الله بن أحمد بن حنبل:**

٣٧١ـ السُّنَّة، دار ابن القيِّم، الدَّمَّام، ط: الأولى، ١٤٠٦هـ، تحقيق: محمَّد سعيد سالم القحطاني.

*** عبد الله النَّبي:**

٣٧٢ـ الحسن والقبح عند أهل السُّنَّة والمعتزلة، رسالة ماجستير، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

*** ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمَّد:**

٣٧٣ـ التَّمهيد لما في الموطَّأ من المعاني والأسانيد، مؤسَّسة قرطبة، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمَّد عبد الكبير البكري، د/ بيانات.

*** عبد الحفيظ فرغلي:**

٣٧٤ـ ابن عربي، عبد الحفيظ فرغلي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، مصر، ١٩٨٦م.

*** ابن عبد ربِّه، أحمد بن محمَّد:**

٣٧٥ـ العقد الفريد، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

* عبد الرَّحمن بدوي:

٣٧٦ ـ مذاهب الإسلاميِّين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٧م.

* عبد الرَّحمن حسن حبنَّكة الميداني:

٣٧٧ ـ صراع مع الملاحدة حتَّى العظم، دار القلم، دمشق، ط: الخامسة، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

٣٧٨ ـ ضوابط المعرفة، دار القلم، دمشق، ط: الرَّابعة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

* عبد الرَّحمن محمود:

٣٧٩ ـ موقف ابن تيميَّة من الأشاعرَة، عبد الرَّحمن صالح المحمُود، مكتبة الرُّشد، د/ بيانات.

* عبد السَّتَّار عزُّ الدِّين الرَّاوي:

٣٨٠ ـ ثورة العقل (دراسة فلسفيَّة في فكر معتزلة بغداد)، طبع دار الشُّؤون الثَّقافيَّة العامَّة (آفاق عربيَّة)، بغداد، ط: الثَّانية، ١٩٨٦م.

* عبد العزيز المطعني:

٣٨١ ـ المجاز في اللُّغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع عرض وتحليل ونقد، مكتبة وهبة، القاهرة.

* عبد العزيز الميمني الراجكوتي:

٣٨٢ ـ أبو العلاء وما إليه، دار المصنِّفين، الهند، أشرف على طبعه: محبُّ الدِّين الخطيب، ١٣٤٤هـ.

* عبد الكريم عثمان:

٣٨٣ ـ نظريَّة التَّكليف (آراء القاضي عبد الجبَّار الكلاميَّة)، مؤسَّسة الرِّسالة، د/ بيانات.

* عبد اللَّطيف بن محمَّد:

٣٨٤ ـ أبو حنيفة النُّعمان وآراؤه الكلاميَّة، رسالة ماجستير، جامعة الإسكندريَّة، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.

* عبد الهادي بن حسن وهبي:

٣٨٥ ـ الكلمات الحسان في بيان علوِّ الرَّحمن، حقوق الطَّبع محفوظة للمؤلِّف، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

* ابن عبد الهادي، محمَّد بن أحمد:

٣٨٦ ـ الصَّارم المنكي في الرَّدِّ على السُّبكي، مؤسَّسة الرَّيَّان، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م، تحقيق: عقيل بن محمَّد بن زيد المقطري اليماني.

* عبده الحلو:

٣٨٧ ـ الوافي في تاريخ الفلسفة العربيَّة، عبده الحلو، دار الفكر اللُّبناني، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٥م.

* عثمان الكليسي العرياني:
٣٨٨ ـ خير القلائد شرح جواهر العقائد، د/ بيانات، د/ ت.
* ابن عدي، عبد الله بن عدي:
٣٨٩ ـ الكامل في ضعفاء الرِّجـال، دار الفكر، بيروت، ط: الثَّالثة، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م، تحقيق: يحيى مختار غزَّاوي.
* ابن العديم الحلبي:
٣٩٠ ـ بغية الطَّلب في تاريخ حلب، دار الفكر، تحقيق: سهيل زكَّار، د/ ط.
٣٩١ ـ أبو العلاء المعرِّي ودفاع المؤرِّخ ابن العديم عنه، دار سعد، مصر، ١٩٤٥م.
* أبو عذبة، الحسن بن عبد المحسن:
٣٩٢ ـ الرَّوضة البهيَّة فيما بين الأشاعرة والماتريديَّة، مطبعة مجلس دائرة المعارف النِّظاميَّة، حيدر أباد، الهند، ١٣٢٢هـ، ط: الأولى.
* ابن عراق الكناني، علي بن محمَّد:
٣٩٣ ـ تنزيه الشَّريعة المرفوعة، دار الكتب العلميَّة، ط: الثَّانية، ١٩٨٢م، تحقيق: عبد الله بن محمَّد بن الصِّدِّيق الغماري.
* ابن عربي، محمَّد بن علي بن محمَّد:
٣٩٤ ـ الفتوحات المكيَّة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، تحقيق: عثمان يحيى وإبراهيم مدكور.
٣٩٥ ـ فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د/ بيانات.
٣٩٦ ـ القربة، ومعه مجموعة من كتب ابن عربي، دون بيانات.
* ابن عرفة الدسوقي، محمَّد بن محمَّد:
٣٩٧ ـ التَّفسير، مركز البحوث بالكلِّيَّة الزَّيتونيَّة، تونس، ١٩٨٦م، ط: الأولى، تحقيق: حسن المناعي.
٣٩٨ ـ الحاشية على الشَّرح الكبير، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد عليش، د/ تاريخ.
* ابن أبي العزِّ الحنفي، علي بن علي بن محمَّد:
٣٩٩ ـ شرح العقيدة الطَّحاويَّة، المكتبة العصريَّة، صيدا، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م، تحقيق: محمَّد بن رياض الأحمد.

* ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله:
٤٠٠ ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمـام الأشـعري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الثَّالثة، ١٤٠٤هـ، تحقيق: محمَّد زاهد الكوثري.
* العطار:
٤٠١ ـ حاشية العطَّار على شرح الجلال المحلِّي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
* علي سامي النَّشَّار:
٤٠٢ ـ نشأة الفكر الفلسفي، علي سامي النَّشَّار، دار المعارف، القاهرة، ط: التَّاسعة.
* علي عبد الرازق:
٤٠٣ ـ الإجماع في الشَّريعة الإسلاميَّة، دار الفكر العربي، د/ بيانات.
* ابن العماد، عبد الحي بن محمَّد بن أحمد:
٤٠٤ ـ شذرات الذَّهب في أخبار من ذهب، دار ابن كثير، دمشق، ١٤٠٦هـ، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط.
* عمر سليمان الأشقر:
٤٠٥ ـ عالم الملائكة الأبرار، مكتبة الفلاح، الكويت، ط: الثَّالثة، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
٤٠٦ ـ معتقد الإمام الأشعري، دار النَّفائس، عمَّان، الأردن، ط: الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
* عمر كحالة:
٤٠٧ ـ معجم المؤلِّفين، عمر كحالة، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، د/ بيانات.
* العمراني، يحيى بن أبي الخير:
٤٠٨ ـ الانتصـار في الرَّدِّ على المعتزلـة القدريَّـة الأشرار، مؤسَّسة أضواء السَّلف، د/ بيانات، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف.
* العيني، محمود بن أحمد:
٤٠٩ ـ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، د/ ط.
* أبو حامد الغزالي، محمَّد بن محمَّد بن محمَّد:
٤١٠ ـ إحياء علوم الدِّين، دار المعرفة، بيروت، د/ بيانات.

٤١١ ـ الاقتصاد في الاعتقاد، دار الفرفور، دمشق، ط: الأولى، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، تحقيق: محمَّد الفاتح ابن ولي الدِّين الفرفور.
٤١٢ ـ تهافت الفلاسفة، دار المعارف، القاهرة، ط: الثَّامنة، تحقيق: سليمان دنيا.
٤١٣ ـ فيصل التَّفرقة بين الإسلام والزَّندقة، تحقيق: محمود بيجو، د/ بيانات.
٤١٤ ـ محكُّ النَّظر، دار الفكر اللُّبناني، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٤م.
٤١٥ ـ المستصفى، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٣هـ تحقيق: محمَّد عبد السَّلام عبد الشَّافي.
٤١٦ ـ مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار، نشر الدَّار القوميَّة للطِّباعة، القاهرة، ١٢٨٣هـ، ١٩٦٤م.
٤١٧ ـ معارج القدس في مدارج معرفة النَّفس، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م.
٤١٨ ـ معيار العلم، المطبعة العربيَّة بمصر، ط: الثَّانية، ١٣٤٦هـ، ١٩٢٧م.
٤١٩ ـ المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة القرآن، القاهرة، د/ بيانات.
٤٢٠ ـ المنخول في تعليقات الأصول، دار الفكر المعاصر بيروت، ودار الفكر دمشق، ط: الثَّالثة، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م، تحقيق: محمَّد حسن هيتو.

* **الغزنوي، أحمد بن محمَّد:**

٤٢١ ـ أصول الدِّين، دار البشائر الإسلاميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٨م، تحقيق: عمر وفيق الدَّاعوق.

* **الفارابي، محمَّد بن محمَّد بن طرخان:**

٤٢٢ ـ آراء المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ط: الثَّانية، تحقيق: ألبير نصري نادر.
٤٢٣ ـ الأسئلة اللَّامعة والأجوبة الجامعة، ضمن كتاب: (الملَّة)، دار المشرق، بيروت، ط: الثَّانية، ١٩٩١م.
٤٢٤ ـ تحصيل السَّعادة، دار الأندلس، ١٩٨١م، تحقيق: جعفر آل ياسين.
٤٢٥ ـ الجمع بين رأيي الحكيمين، دار المشرق، بيروت، ط: الثَّانية، تحقيق: ألبير نصري نادر.
٤٢٦ ـ الحروف، دار المشرق، بيروت، المكتبة المشرقيَّة، بيروت، ط: الثَّانية، ١٩٩٠م، تحقيق: محسن مهدي.
٤٢٧ ـ دعاء عظيم، ضمن كتاب الملَّة، دار المشرق، بيروت، ط: الثَّانية، ١٩٩١م.
٤٢٨ ـ رسالة في إثبات المفارقات، حيدر آباد، ١٣٤٥هـ.
٤٢٩ ـ رسالتان فلسفيَّتان، الرِّسالة الثَّانية (جوابات لمسائل سئل عنها)، دار المناهل، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، تحقيق: جعفر آل ياسين.

٤٣٠ ـ السِّياسة المدنيَّة (مبادئ الموجودات)، المكتبة الكاثوليكيَّة، بيروت، د/ بيانات.

٤٣١ ـ الملَّة، دار المشرق، بيروت، ط: الثَّانية، ١٩٩١م، تحقيق: محسن مهدي.

*** ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريَّا:**

٤٣٢ ـ معجم مقاييس اللُّغة، تحقيق: عبد السَّلام محمَّد هارون، دار الفكر، ١٣٠٠هـ، ١٩٧٩م.

*** الفاسي، محمَّد بن أحمد:**

٤٣٣ ـ شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام، دار الكتب العلميَّة، ط: الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

*** فتح الله خليف:**

٤٣٤ ـ ابن سينا ومذهبه في النَّفس، فتح الله خليف، منشورات جامعة بيروت العربيَّة، ١٩٧٤م، د/ بيانات.

*** الفتني، محمَّد طاهر الصِّدِّيقي:**

٤٣٥ ـ تذكرة الموضوعات، المطبعة الميمنيَّة، د/ ط.

*** الفرَّاء، يحيى بن زياد:**

٤٣٦ ـ معاني القرآن، الفرَّاء، دار المصريَّة، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، محمَّد علي النَّجَّار، عبد الفتاح إسماعيل شلبي، د/ بيانات.

*** الفراهيدي، الخليل بن أحمد:**

٤٣٧ ـ العين، دار الهلال، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السَّامرَّائي.

*** أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين:**

٤٣٨ ـ الأغاني، دار الفكر، بيروت، ط: الثَّانية، تحقيق: سمير جابر.

*** فرج الله عبد الباري:**

٤٣٩ ـ يوم القيامة بين الإسلامِ والمسيحيَّةِ واليهوديَّةِ، فرج الله عبد البَاري، دار الآفاق العربيَّة، د/ بيانات.

*** فرح أنطون:**

٤٤٠ ـ فلسفة ابن رشد، فرح أنطون، الهيئة العامَّة المصريَّة للكتاب، ١٩٩٣.

*** ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمَّد:**

٤٤١ ـ الدِّيباج المذهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلميَّة، بيروت، د/ ط.

* الفريابي، جعفر بن محمَّد:

٤٤٢ ـ القدر، مؤسَّسة أضواء السَّلف، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م، تحقيق: عبد الله بن حمد المنصور.

* أبو الفضل التَّميمي، عبد الواحد بن عبد العزيز:

٤٤٣ ـ اعتقاد الإمام المنبَّل أحمد بن حنبل، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م، تحقيق: أبو المنذر النَّقَّاش أشرف صلاح علي.

* ابن فورك، محمَّد بن الحسن:

٤٤٤ ـ مشكل الحديث، نشر المعهد الفرنسي للدِّراسات الغربيَّة، دمشق، ٢٠٠٣م، تحقيق: دانيال جيماريه.

* الفيروز أبادي، محمَّد بن يعقوب:

٤٤٥ ـ البلغة في تراجم أئمَّة النَّحو واللُّغة، جمعيَّة إحياء التُّراث العربي، الكويت، ١٤٠٧هـ ط: الأولى، تحقيق: محمَّد المصري.

* القاري، علي بن سلطان:

٤٤٦ ـ الرَّدُّ على القائلين بوحدة الوجود، دار المأمون للتُّراث، دمشق، ط: الأولى، ١٩٩٥م، تحقيق: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا.

٤٤٧ ـ المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، مكتب المطبوعات الإسلاميَّة، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

* أبو القاسم الأصبهاني، عبد الله بن عبد الرَّحمن:

٤٤٨ ـ الحجَّة في بيان المحجَّة، دار الرَّاية، تحقيق: محمَّد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، د/ بيانات.

* أبو القاسم البلخي (الكعبي)، عبد الله بن أحمد بن محمَّد:

٤٤٩ ـ قبول الأخبار ومعرفة الرِّجال، دار الكتب العلميَّة، بيروت، د/ ط، تحقيق: أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرَّحيم.

٤٥٠ ـ مقالات الإسلاميِّين، ضمن كتاب (فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة)، الدَّار التُّونسيَّة، د/ بيانات.

* القاسم الرَّسِّي، القاسم بن إبراهيم:

٤٥١ ـ أصول العدل والتَّوحيد، ضمن مجموع الرَّسائل دار الشُّروق، القاهرة، ط: الثَّانية، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، تحقيق: محمَّد عمارة.

٤٥٢ ـ الرَّدُّ والاحتجاج على الحسن بن محمَّد بن الحنفيَّة ضمن رسائل العدل والتَّوحيد، دار الشُّروق، القاهرة، ط: الثَّانية، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م ـ تحقيق: محمَّد عمارة.

* **ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد:**

٤٥٣ ـ طبقات الشَّافعيَّة الكبرى، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ، ط: الأولى، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان.

* **القاضي عبد الجبَّار بن أحمد:**

٤٥٤ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النَّهضة الحديثة، بيروت، لبنان، د/ بيانات.

٤٥٥ ـ شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: الثَّالثة، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، تحقيق: عبد الكريم عثمان.

٤٥٦ ـ فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة، القاضي عبد الجبَّار وأبو القاسم البلخي والحاكم الجشمي، الدَّار التُّونسيَّة للنَّشر، تحقيق: فؤاد سيِّد، د/ ط.

٤٥٧ ـ المجموع في المحيط بالتَّكليف، المطبعة الكاثوليكيَّة، بيروت، تحقيق: يوسف هوبن اليسوعي.

٤٥٨ ـ المختصر في أصول الدِّين، د/ بيانات.

٤٥٩ ـ المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، تحقيق: توفيق الطَّويل، وسعيد زايد، وراجعه إبراهيم مدكور وأشرف عليه: طه حسين، **مجلَّد المخلوق**.

٤٦٠ ـ المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، تحقيق: محمود محمَّد قاسم، مراجعة: إبراهيم مدكور، إشراف: طه حسين، **مجلَّد الإرادة**.

٤٦١ ـ المغني في أبواب العدل والتَّوحيد، قوَّم نصَّه: أمين الخولي، **إعجاز القرآن**.

٤٦٢ ـ المنية والأمل، دار المعرفة الجامعيَّة، الإسكندريَّة، ١٩٨٥م، جمع: أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: عصام الدِّين محمَّد علي.

* **القحطاني، عبد الله بن محمَّد:**

٤٦٣ ـ النُّونيَّة، مكتبة السَّوادي، جدة، ط: الثَّالثة، ١٩٩٥م، تحقيق: محمَّد بن أحمد سيِّد أحمد.

* **ابن قدامة المقدسي، عبد الرَّحمن بن محمَّد:**

٤٦٤ ـ ذمُّ التَّأويل، الدَّار السَّلفيَّة، الكويت، ط: الأولى، ١٤٠٦هـ، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر.

٤٦٥ ـ لمعة الاعتقاد، نشر وزارة الشُّؤون الإسلاميَّة والأوقاف والدَّعوة والإرشاد، السُّعوديَّة، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

٤٦٦ ـ المنتخب من علل الخلَّال، دار الرَّاية، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمَّد.

* **القرَّافي، أحمد بن إدريس:**

٤٦٧ ـ الذَّخيرة في الفقه المالكي، القرَّافي، دار الغرب، بيروت، ١٩٩٤م، تحقيق: محمَّد حجِّي.

* **القرطبي، محمَّد بن أحمد بن أبي بكر:**

٤٦٨ ـ التَّذكرة في أحوال الآخرة، دار المنهاج، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ، تحقيق: الصَّادق بن محمَّد بن إبراهيم.

٤٦٩ ـ الجامع لأحكام القرآن، دار عالم الكتب، الرِّياض، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م، تحقيق: هشام سمير البخاري.

٤٧٠ ـ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، د/ بيانات، د/ ت.

* **القزويني، عمر بن علي:**

٤٧١ ـ الشَّمسيَّة في القواعد المنطقيَّة، نشر المركز الثَّقافي العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٨م، تحقيق: مهدي فضل الله.

* **القشيري، عبد الرَّحيم بن عبد الكريم:**

٤٧٢ ـ الرِّسالة القشيريَّة، دار الخير، دمشق، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م، تحقيق: عبد الحليم محمود.

* **القفطي:**

٤٧٣ ـ أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المتنبي، القاهرة، د/ ط.

* **القنوجي، صديق بن حسن:**

٤٧٤ ـ أبجد العلوم، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٩٧٨م، تحقيق: عبد الجبَّار زكَّار.

* **ابن قيِّم الجوزيَّة، محمَّد بن أبي بكر بن أيُّوب:**

٤٧٥ ـ اجتماع الجيوش الإسلاميَّة، دار الكتاب العربي، ط: الأولى، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م، تحقيق: فواز أحمد زمرلي.

٤٧٦ ـ اجتماع الجيوش الإسلاميَّة، طبعة دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م.

٤٧٧ ـ إغاثة اللَّهفان من مصائد الشَّيطان، دار المعرفة، بيروت، ط: الثَّانية، ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م، تحقيق: محمَّد حامد الفقِّي.

٤٧٨ ـ بدائع الفوائد، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط: الأولى، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا، عادل عبد الحميد العدوي.

٤٨٩ ـ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، دار الكتب العلميَّة، بيروت، د/ بيانات.

٤٨٠ ـ الرُّوح، ابن القيِّم، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.

٤٨١ ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتَّعليل، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م، تحقيق: محمَّد بدر الدِّين أبو فراس النَّعساني الحلبي.

٤٨٢ ـ طريق الهجرتين وباب السَّعادتين، دار ابن القيِّم، الدَّمَّام، ط: الثَّانية، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر.

٤٨٣ ـ متن القصيدة النُّونيَّة، المكتب الإسلامي، دار ابن حزم، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٤٨٤ ـ مختصر الصَّواعق المرسلة في الرَّدِّ على الجهميَّة والمعطِّلة، اختصار، محمَّد بن الموصلي، مؤسَّسة أضواء السَّلَف، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٤٨٥ ـ مدارج السَّالكين في منازل إيَّاك نعبد وإيَّاك نستعين، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الثَّانية، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٣م، تحقيق: محمَّد حامد الفقِّي.

٤٨٦ ـ مفتاح دار السَّعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، د/ ط، د/ ت.

٤٨٧ ـ الوابل الصَّيِّب ورافع الكلم الطَّيِّب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م، تحقيق: محمَّد عبد الرَّحمن عوض.

* **الكاساني، أبو بكر بن مسعود:**

٤٨٨ ـ بدائع الصَّنائع في ترتيب الشَّرائع، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الثَّانية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

* **الكتَّاني، محمَّد عبد الحي بن عبد الكبير:**

٤٨٩ ـ فهرس الفهارس والأثبات، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: الثَّانية، ١٩٨٢م، تحقيق: إحسان عبَّاس.

٤٩٠ ـ نظم المتناثر من الحديث المتواتر، دار الكتب السَّلفيَّة، مصر، ط: الثَّانية.

* **الكتبي، محمَّد شاكر:**

٤٩١ ـ فوات الوفيَّات، دار صادر، بيروت، تحقيق: إحسان عبَّاس، ط: الأولى، ١٩٧٣م.

* **ابن كثير، إسماعيل بن عمر:**

٤٩٢ ـ البداية والنِّهاية، دار إحياء التُّراث العربي، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ ١٩٨٨م، تحقيق: علي شيري.

٤٩٣ ـ تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، ط: الثَّانية، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، تحقيق: سامي بن محمَّد سلامة.

* **الكرماني، أحمد بن عبد الله:**

٤٩٤ ـ الكافية في الرَّدِّ على الهاروني، ضمن مجموع رسائل له، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٣م، تحقيق: مصطفى غالب.

* **الكشناوي:**

٤٩٥ ـ الدُّرُّ المنظوم وخلاصة السِّرِّ المكنون، مخطوط، المطبعة الحسينيَّة، ١٣٠٣ هـ.

* **الكمال بن الهمام:**

٤٩٦ ـ المسامرة شرح المسايرة، الكمال بن الهمام، المطبعة الكبرى الأميريَّة، بولاق، ١٣١٧هـ.

* **اللالكائي، هبة الله بن الحسن:**

٤٩٧ ـ اعتقاد أهل السُّنَّة، دار طيبة، الرِّياض، ١٤٠٢هـ، تحقيق: أحمد سعد حمدان.

* **اللُّكنوي، محمَّد عبد العلي بن محمَّد نظام الدِّين:**

٤٩٨ ـ فواتحُ الرَّحموت شرح مسلَّم الثُّبوت، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م، تحقيق: عبد الله محمود محمَّد عمر.

* **لويس غرديه:**

٥٩٩ ـ فلسفة الفكر الدِّيني بين الإسلام والمسيحيَّة، ترجمه: صبحي صالح، فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢/ ١٩٧٩م.

* **الماتريدي، محمَّد بن محمَّد بن محمود:**

٥٠٠ ـ التَّوحيد، دار الجامعات المصريَّة، الإسكندريَّة، تحقيق: فتح الله خليف.

* **ابن ماجة، محمَّد بن يزيد:**

٥٠١ ـ السُّنن، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي.

* الماوردي، علي بن محمَّد:

٥٠٢ ـ الحاوي في فقه الشَّافعي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

٥٠٣ ـ النُّكت والعيون، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، تحقيق: السَّيِّد بن عبد المقصود بن عبد الرَّحيم.

* المتَّقي الهندي، علي بن عبد الملك:

٥٠٤ ـ كنز العمَّال، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.

* المتولِّي الشَّافعي، عبد الرَّحمن بن مأمون:

٥٠٥ ـ الغنية في أصول الدِّين، مؤسَّسة الكتب الثَّقافيَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٦هـ، ١٩٧٨م، تحقيق: عماد الدِّين أحمد حيدر.

* ابن متويه المعتزلي، الحسن بن متويه:

٥٠٦ ـ التَّذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، دار الثَّقافة، القاهرة، د/ ط، تحقيق: سامي نصر لطف، فيصل بدير عون، إبراهيم مدكور.

* مجلَّة المنار:

٥٠٧ ـ الصَّادرة عن المنتدى الإسلامي، العدد الثَّالث والخمسون.

* المحقِّق الحلِّي، جعفر بن الحسن:

٥٠٨ ـ المسلكُ في أُصُولِ الدِّين، نشر: مجمَّع البحوث الإسلاميَّة، إيران، مشهد، ط: الأولى، ١٤١٤هـ، تحقيق: رضا الأستادي.

* محمَّد الأمين الشَّنقيطي:

٥٠٩ ـ أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، بيروت، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م، تحقيق: مكتب البحوث والدِّراسات.

٥١٠ ـ آيات الأسماء والصِّفات، الدَّار السَّلفيَّة، الكويت، ط: الرَّابعة، ١٤٠٤هـ تحقيق: عطيَّة محمَّد سالم.

٥١١ ـ رحلة الحجِّ إلى بيت الله الحرام، دار ابن تيميَّة، القاهرة، د/ بيانات.

٥١٢ ـ منع جواز المجاز في المنزل للتَّعبُّد والإعجاز، مكتبة ابن تيميَّة، القاهرة، د/ بيانات.

* محمَّد جعفر شمس الدِّين:

٥١٣ ـ دراساتٌ في العقيدَةِ الإسلَاميَّة، دار التَّعارُف، ط: الرَّابعَة، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

* محمَّد حسين الذَّهبي:
٥١٤ ـ التَّفسير والمفسِّرون، مكتبة وهبة، القاهرة، د/ ط.
* محمَّد الحسين الطهراني:
٥١٥ ـ معرفة المعاد، دار المحجَّة البيضاء، بيروت، تعريب: عبد الرَّحيم مبارك، ط: الأولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
* محمَّد زاهد الكوثري:
٥١٦ ـ تعليق الكوثري على كتاب الاختلاف لابن قتيبة، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
٥١٧ ـ السَّيف الصَّقيل في الرَّدِّ على ابن زفيل، ضمن العقيدة وعلم الكلام، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
٥١٨ ـ المقالات، المكتبة التَّوقيفيَّة، القاهرة، د/ ط.
٥١٩ ـ محق التَّقوُّل في مسألة التَّوسُّل، ضمن المقالات، المكتبة التَّوقيفيَّة، القاهرة.
٥٢٠ ـ نظرة عابرة على من ينكر نزول عيسى عليه السَّلام قبل الآخرة، ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام، للكوثري، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
* محمَّد أبو زهرة:
٥٢١ ـ ابن تيميَّة حياته وعصره وآراؤه الفقهيَّة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩١م.
٥٢٢ ـ أبو حنيفة حياته وعصره، دار الفكر العربي، ط: الثَّانية.
* محمَّد عبد الله درَّاز:
٥٢٣ ـ الدِّين، دار القلم، بيروت، ط: الثَّانية، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
* محمَّد بن عبد الرَّحمن الخميس:
٥٢٤ ـ أصول الدِّين عند الإمام أبي حنيفة، دار الصُّميعي، السُّعوديَّة، د/ بيانات، د/ ت.
* محمَّد عبده:
٥٢٥ ـ حاشية محمَّد عبده على العضديَّة ضمن كتاب (محمَّد عبده بين الفلاسفة والمتكلِّمين)، تحقيق سليمان دنيا.

٥٢٦ ـ رسالة التَّوحيد، دار الشُّروق، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، تحقيق: محمَّد عمارة.

* محمَّد العربي التَّبَّاني:

٥٢٧ ـ تحذير العبقري من محاضرات الخضري، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٣٧٤هـ ١٩٥٥م.

* محمَّد العربيبي:

٥٢٨ ـ المنطلقات الفكريَّة، دار الفكر اللُّبناني، بيروت، ط: الأولى، ١٩٩٢م.

* محمَّد عمارة:

٥٢٩ ـ تيَّارات الفكر الإسلامي، محمَّد عمارة، دار الشُّروق، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

* محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد:

٥٣٠ ـ النِّظام الفريد بتحقيق جوهرة التَّوحيد لعبد السَّلام اللَّقَّاني، مكتبة دار الفلاح، حلب، ط: الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

* محمَّد يوسف موسى:

٥٣١ ـ بين الدِّين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف بمصر، ط: الثَّانية.

* محمود الزُّعبي:

٥٣٢ ـ البيِّنات في الرَّدِّ على أباطيل المراجعات، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م، د/ ط.

* محمود شاكر:

٥٣٣ ـ التَّاريخ الإسلامي، المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

* محمود عبد الرَّحمن عبد المنعم:

٥٣٤ ـ معالم العقيدة الإسلاميَّة، دار نهر النِّيل، القاهرة، ط: الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

* محمود محمود غراب:

٥٣٥ ـ شرح فصوص الحكم، نشره المؤلِّف بمطبعة زيد بن ثابت، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

* ابن المرتضى، أحمد بن يحيى بن المرتضى:

٥٣٦ ـ طبقات المعتزلة، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م، د/ د، ط: الثَّانية، تحقيق: سوسنة ديفلد ـ ثلزر.

* المرتضى الزُّبيدي، محمَّد بن محمَّد بن محمَّد:

٥٣٧ ـ إتحاف السَّادة المتَّقين شرح إحياء علوم الدِّين، دار الفكر، د/ بيانات.

٥٣٨ ـ تاج العروس، دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحقِّقين.

* المرداوي، علي بن سليمان:

٥٣٩ ـ الإنصاف في معرفة الرَّاجح من الاختلاف على مذهب أحمد، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

* المروزي، محمَّد بن نصر:

٥٤٠ ـ السُّنَّة، مؤسَّسة الكتب الثَّقافيَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ، تحقيق: سالم أحمد السَّلفي.

* المزِّي، يوسف بن الزَّكي:

٥٤١ ـ تهذيب الكمال، مؤسَّسة الرِّسالة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، تحقيق: بشار عواد معروف.

* ابن المزيِّن، أحمد بن عمر بن إبراهيم:

٥٤٢ ـ إثبات نبوَّة محمَّد ﷺ، دار الكتب العلميَّة، بيروت، د/ ط، تحقيق: محمَّد علي بيضون.

* المسعودي، علي بن الحسين:

٥٤٣ ـ مروج الذَّهب ومعادن الجوهر، نشر الشَّركة العالميَّة للكتاب، ط: الثَّانية، ١٩٩٠م.

* الإمام مسلم، مسلم بن الحجَّاج القشيري:

٥٤٤ ـ صحيح مسلم، دار إحياء التُّراث العربي، بيروت، تحقيق: محمَّد فؤاد عبد الباقي.

* أبو مسلم الأصفهاني، محمَّد بن بحر:

٥٤٥ ـ تفسير أبي مسلم الأصفهاني، دار الكتب العلميَّة، بيروت، تحقيق: خضر محمَّد بنها، د/ ط.

* مصطفى صبري:

٥٤٦ ـ موقف البشر تحت سلطان القدر، دار البصائر، ط: الأولى، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

٥٤٧ ـ موقف العقل والعلم والعالم من ربِّ العالمين وعباده المرسلين، دار التَّربية، دمشق، ط: الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٧م.

* أبو المظفر الإسفراييني، طاهر بن محمَّد:

٥٤٨ ـ التَّبصير في الدِّين، عالم الكتب، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، تحقيق: كمال يوسف حوت.

٥٤٩ ـ التَّبصير في الدِّين وتمييز الفرقة النَّاجية من الفرق الهالكين، تحقيق: محمَّد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٥م.

* **المعلمي اليماني، عبد الرَّحمن بن يحيى:**

٥٥٠ ـ القائد إلى العقائد، نشر المكتب الإسلامي، ط: الثَّالثة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م، تحقيق: محمَّد ناصر الدِّين الألباني.

* **أبو المعين النَّسفي، ميمون بن محمَّد:**

٥٥١ ـ بحر الكلام، مكتبة دار الفرفور، تحقيق: وليُّ الدِّين محمَّد صالح الفرفور.

٥٥٢ ـ تبصرة الأدلَّة، نشر مجلس الشُّؤون التُّركيَّة، أنقرة، تركيَّا، ١٩٩٣م، د/ ط، تحقيق: حسين آتاي.

٥٥٣ ـ التَّمهيد لقواعد التَّوحيد، دار الطِّباعة المحمَّديَّة، القاهرة، ط: الأولى، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، تحقيق: محمَّد ربيع محمَّد جوهري.

* **المغنيساوي، أحمد بن محمَّد:**

٥٥٤ ـ شرح الفقه الأكبر، طبع بمطبعة مجلس دائرة المعارف النِّظاميَّة الكائنة في الهند، حيدر أباد، ١٣٢١هـ، ضمن كتاب شرح الفقه الأكبر للسَّمرقندي.

* **المقبلي، صالح بن مهدي:**

٥٥٥ ـ العلم الشَّامخ في إيثار الحقِّ على الآباء والمشايخ، طبع على نفقة بعض الحجازيِّين والمصريِّين والسُّوريِّين، مصر، ط: الأولى، ١٣٢٨هـ.

* **المقريزي، أحمد بن علي:**

٥٥٦ ـ إمتاع الأسماع بما للنَّبيِّ من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، تحقيق: محمَّد عبد الحميد النُّميسي.

٥٥٧ ـ تجريد التَّوحيد المفيد، مركز الكتاب للنَّشر، تحقيق: أحمد السَّايح، والسَّيِّد الجميلي.

* **مكارثي:**

٥٥٨ ـ عقائد الأشعري، بيروت،

the theology of al ashari - beyrout - ١٩٥٣ - by b. j. mc. Carthy.

* الملاحمي، ركن الدِّين الخوارزمي، محمود بن عبد الله:
٥٥٩ ـ الفَائق في أصول الدِّين، نشر مؤسَّسة بزوهش حكمت وفلسفة إيران، طهران، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، تحقيق: ويلفرد مادلونك ومارتين مكدرمت.
* ابن الملقِّن، عمر بن علي بن أحمد:
٥٦٠ ـ البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشَّرح الكبير، ابن الملقِّن، دار الهجرة، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال.
* المنَّاوي، عبد الرَّؤوف بن علي:
٥٦١ ـ التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط: الأولى، ١٤١٠هـ، تحقيق: محمَّد رضوان الدَّاية.
٥٦٢ ـ الفتح السَّماوي بتخريج أحاديث البيضاوي، دار العاصمة، الرِّياض، تحقيق: أحمد المجتبى.
٥٦٣ ـ فيض القدير شرح الجامع الصَّغير، المكتبة التِّجاريَّة الكبرى، مصر، ط: الأولى، ١٣٥٦هـ تحقيق: ماجد الحموي.
٥٦٤ ـ اليواقيت والدُّرر في شرح نخبة ابن حجر، مكتبة الرُّشد، الرِّياض، ١٩٩٩م، ط: الأولى، تحقيق: المرتضي الزِّين أحمد.
* ابن منده، محمَّد بن إسحاق بن محمَّد:
٥٦٥ ـ التَّوحيد، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنوَّرة، ودار العلوم والحكم في سوريا، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، تحقيق: علي بن محمَّد بن ناصر الفقيهي.
٥٦٦ ـ الرَّدُّ على الجهميَّة، المكتبة الأثريَّة، باكستان، تحقيق: علي بن محمَّد ناصر الفقيهي.
* ابن منظور المصري، محمَّد بن مكرم:
٥٦٧ ـ لسانُ العَرَب، ابنُ مَنظور، دار صادر، بيروت، ط: الأولى، د/ تحقيق.
* مهري حسن أبو سعدة:
٥٦٨ ـ الاتِّجاهُ العقليُّ في مشكلةِ المعرفة عند المعتزلَة، مهري حسن أبو سعدَة، تصدير: عاطف العراقي، دار الفكر العَرَبي، ط: الأولى، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
٥٦٩ ـ دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، تحقيق: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية.
* الموسوعة الفقهيَّة الكويتيَّة:
٥٧٠ ـ صادرة عن وزارة الأوقافِ والشُّؤون الإسلاميَّة، دار السَّلاسل، الكويت، ط: الثَّانية.

* الموسوي الخونساري، محمَّد باقر بن الحاجي أمير زين العابدين:

٥٧١ ـ روضات الجنَّات، طبعة طهران، ١٣٦٧ هـ، ط: الثَّانية.

* ابن النَّجَّار، محمَّد بن محمود بن الحسن:

٥٧٢ ـ شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، ط: الثَّانية، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٧م، تحقيق: محمَّد الزُّحيلي ونزيه حمَّاد.

* النَّجراني، مختار بن محمود:

٥٧٣ ـ الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، نشر المجلس الأعلى للشُّؤون الإسلاميَّة، مصر، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م، تحقيق: السَّيِّد محمَّد الشَّاهد.

* نديم الجسر:

٥٧٤ ـ قصَّة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، منشورات المكتب الإسلامي، ط: الثَّالثة، ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م.

* النَّسائي، أحمد بن شعيب:

٥٧٥ ـ السُّنن، مكتبة المعارف، الرِّياض، ت: محمَّد ناصر الدِّين الألباني، ط: الأولى.

* نظام الدِّين النِّيسابوري، الحسين بن محمَّد:

٥٧٦ ـ غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م، ط: الأولى، تحقيق: زكريَّا عميرات.

* أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله:

٥٧٧ ـ تاريخ أصبهان، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ١٤٠١هـ، ١٩٩٠م، تحقيق: سيد كسروي حسن.

* نور الدين عتر:

٥٧٨ ـ منهج النَّقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ط: الثَّالثة، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.

* النَّووي، يحيى بن شرف:

٥٧٩ ـ تحرير ألفاظ التَّنبيه، دار القلم، دمشق، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ تحقيق: عبد الغني الدِّقر.

٥٨٠ ـ روضة الطَّالبين، دار الكتب العلميَّة، بيروت، تحقيق: علي محمَّد معوَّض وعادل أحمد عبد الموجود.

٥٨١ ـ شرح صحيح مسلم، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٥٨٢ ـ المجموع شرح المهذَّب، مكتبة الإرشاد، جدَّة، السُّعوديَّة، تحقيق: محمَّد نجيب المطيعي.

* **النُّويري، أحمد بن عبد الوهاب:**

٥٧٣ ـ نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م، تحقيق: مفيد قمحيَّة.

النِّيسابوري، محمَّد بن إبراهيم

٥٨٤ ـ الأوسط في السُّنن والإجماع والاختلاف، دار طيبة، الرِّياض، السُّعوديَّة، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمَّد حنيف.

* **الهيثمي، علي بن أبي بكر:**

٥٨٥ ـ كشف الأستار عن زوائد البزَّار، ومعه مسند البزَّار، باب افتراق الأمم، مؤسَّسة الرِّسالة، تحقيق: حبيب الرَّحمن الأعظمي.

٥٨٦ ـ مجمع الزَّوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.

* **الواسطي، أحمد بن إبراهيم:**

٥٨٧ ـ النَّصيحة في صفات الرَّبِّ جلَّ وعلا، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: الثَّانية، ١٣٩٤هـ، تحقيق: زهير الشَّاويش.

* **ابن الوزير اليماني، محمَّد بن إبراهيم:**

٥٨٨ ـ إيثار الحقِّ على الخلق في ردِّ الخلافات إلى المذهب الحقِّ من أصول التَّوحيد، دار الكتب العلميَّة، بيروت، ط: الثَّانية، ١٩٨٧م.

٥٨٩ ـ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، طبع بالقاهرة على نفقة بعض العلماء، ١٣٤٩هـ.

٥٩٠ ـ العواصم والقواصم في الذَّبِّ عن سنَّة أبي القاسم، مؤسَّسة الرِّسالة، ط: الثَّالثة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م، تحقيق: شعيب الأرناؤوط.

* **ابن أبي الوفاء، عبد القادر بن محمَّد بن نصر الله:**

٥٩١ ـ الجواهر المضيَّة في تراجم الحنفيَّة، مكتبة هجر، د/ ت، د/ ط، تحقيق: عبد الفتاح محمَّد الحلو.

* **وهبي سليمان غاوجي:**

٥٩٢ ـ التَّعليق الميسَّر على شرح الفقه الأكبر، دار البشائر الإسلاميَّة، ط: الأولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

* الوهيبي، محمد بن عبد الله:

٥٩٣ ـ نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير الوهيبي، دار المسلم، د/ ط.

* وول وايزل ديورانت:

٥٩٤ ـ قصَّة الحضارة، دار الجيل، بيروت، ترجمة: محمَّد بدران.

* يحيى بن الحسين:

٥٩٥ ـ الرَّدُّ على أهل الزَّيغ من المشبِّهين، ضمن رسائل العدل والتَّوحيد، دار الشُّروق، القاهرة، ط: الثَّانية، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، تحقيق: محمَّد عمارة.

* أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي:

٥٩٦ ـ المسند، دار المأمون للتُّراث، دمشق، ط: الأولى، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م، تحقيق: حسين سليم أسد.

* أبو يعلى الفرَّاء، محمَّد بن الحسين:

٥٩٧ ـ إبطال التَّأويلات، دار إيلاف الدَّوليَّة، تحقيق: أبي عبد الله محمَّد حمد الحمود النَّجدي، د/ ط.

* ابن أبي يعلى، محمَّد بن محمَّد بن الحسين:

٥٩٨ ـ طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: محمَّد حامد الفقي.

٥٩٩ ـ الاعتقاد، دار أطلس الخضراء، الرِّياض، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م، تحقيق: محمَّد بن عبد الرَّحمن الخميس.



فهرس المسائل التي أضيفت إلى الرسالة عند النشر

١ ـ نسبة الإلحاد إلى أبي العلاء المعرِّي.

٢ ـ نسبة القول بالصَّرْفَة إلى الأشعري.

٣ ـ نسبة القول بأنَّ الإنسان هو الجسم فقط إلى جمهور المتكلِّمين.

٤ ـ نسبة القول بأنَّ القرآن جسم إلى الجاحظ.

٥ ـ نسبة القول بأنَّ المعتقد لا عن دليل ليس بمؤمن إلى المعتزلة.

٦ ـ نسبة القول بحجِّيَّة خبر الآحاد مطلقاً إلى الإمام أحمد.

٧ ـ نسبة إنكار الإجماع إلى المعتزلة والنَّظَّام.

٨ ـ نسبة إنكار السُّنَّة النَّبويَّة إلى المعتزلة.

٩ ـ نسبة إنكار الشَّفاعة إلى المعتزلة.

١٠ ـ نسبة إنكار سورة يوسف إلى الخوارج.

١١ ـ نسبة إنكار صحَّة إيمان المقلِّد إلى الأشعري.

١٢ ـ نسبة تجويز قراءة القرآن بالمعنى إلى عطاء بن واصل.

١٣ ـ نسبة تعلُّم السِّحر إلى الإمام الرَّازي.

١٤ ـ نسبة تفسير معراج الرَّسول بالتَّرقِّي الفكري إلى الأفلاك إلى الرَّازي.

١٥ ـ نسبة قراءة (إنَّما يخشى الله من عباده العلماء) بالرَّفع إلى أبي حنيفة.

١٦ ـ نسبة كتاب (الرَّدِّ على الزَّنادقة والجهميَّة) إلى الإمام أحمد.

١٧ ـ نسبة كتاب (السِّرِّ المكتوم في مخاطبة النُّجوم) إلى الرَّازي.

١٨ ـ نسبة كتاب (شجرة اليقين) إلى الأشعري.

١٩ ـ نسبة معارضة القرآن إلى المعرِّي.

٢٠ ـ نسبة وتعميم الإجماع إلى الأمَّة بتفضيل خواصِّ الملائكة على أولياء البشر.



فهرس الموضوعات

الفصل الأوَّل

صور الخطأ وجهاته

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثَّاني

الخطأ في نسبة الرَّأي إلى أصحابه في الإلهيَّات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثالث

الخطأ في نسبة الآراء إلي أصحابها في النبوَّات

الموضوع	الصفحة

الفصل الرَّابع

الخطأ في نسبة الآراء إلى أصحابها في السَّمعيَّات

الموضوع	الصفحة

الفهارس العامة




رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com